عباس الجراري

بحوث مغربية في الفكر الإسلامي

الطبعة الأولى
1408هـ - 1988م

عباس الجراري

بحوث مغربية في الفكر الإسلامي

الطبعة الأولى
1408هـ - 1988م

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

رمضان المعظم 1408 هـ ـــ أبريل 1988 م

رقم الايداع القانوني 517 / 1988

تَقْدِيمُ

بســـــم الله الرحمـــــن الرحيـــــم

الفكر الإسلامي في مفهومه الشمولي يرتبط بقيم ثابتة ومقومات متحركة وإبداع متجدد. وهي عناصر لا مجال للنظر إليها بتجريد أو في انفصال عن شروط قيام المجتمع وظروف تطوره وما يشغله من مشاكل وهموم، ويسعى إليه من تطلع وطموح.

□ □ □ □

ومن ثم يتأكد حضور هذا الفكر عند النظر إلى الهوية والكيان والشخصية، سواء في بعد ضيق محدود أو في أفق رحب واسع؛ طالما أنه ـــ أي الفكر ـــ كامن خلف مكونات تشكيل الحياة وبلورة اتجاهها وإضاءة طريقها في غيابات المستقبل ومخبآته.

□ □ □ □

ومن خلال البحوث التي جمعتها في هذا الكتاب، حاولت أن أوضح جوانب من الفكر الاسلامي، فيما يرتبط منه بالتراث أو مايمس الواقع. وهي جوانب تعكس منظوراً مغربياً أغناها باستمرار ومازال يغنيها، إلى حدّ أن البعض قد يعتبر ذلك الفكر مغربيا، انطلاقاً من عوامل التأثير البيئية المحلية؛ وقد يراه آخرون مطبوعاً بالميسم العربي، لما له من صلات بمميزات موروثه الحضاري والثقافي؛ في حين تذهب فئة ثالثة إلى أنه ذو صبغة مشتركة. إلا أن ربطه بالاسلام يلخص كل ذلك. للانصهار الذي تم في بوتقته على جميع المستويات.

□ □ □ □

وقد جاءت هذه البحوث تعكس رؤية مغربية، ليس فقط بالنسبة للموضوعات التي تتصل مباشرة بالمغرب، ولكن حتى بالنسبة لتلك التي لا تبدو مرتبطة به إلا بخيط رفيع.

وإذا كان عدد مباحث الكتاب ستة، فإن نصفها يدخل في نطاق الصنف الأول، وهي كالآتي :

1 ــ فلسفة نظام الحكم في الاسلام وأهمية البيعة.
2 ــ أسباب انتشار المذهب المالكي في المغرب.
3 ــ الدين في وسطيته وتجديده وسياق الشخصية المغربية.

□ □ □ □

أما الموضوعات الثلاثة الأخرى المتعلقة بالصنف الثاني، فهي :

1 ــ موقف الغزالي من إشكالية التوفيق بين الحكمة والشريعة.
2 ــ استخلاص التصور السليم لمعاملة غير المسلمين في ديار الإسلام في الوقت الحاضر.
3 ــ خطبة الجمعة وقضايا الفكر الاسلامي.

وعند تقديم كل واحد من هذه البحوث، بينت الداعي إليه وسبب إنجازه كتابة أو إلقاء ومناسبة ذلك.

□ □ □ □

فالله أسأل أن تكون ذات فائدة تعم جميع المعتنين والمهتمين من الطلاب والدارسين وعموم القراء وهو ولي السداد والتوفيق.

□ □ □ □

الرباط (الرهورة)
14 شعبان 1408 هـ
2 أبريل 1988 م

فلسفة نظام الحكم في الاسلام وأهمية البيعة

* نص البحث الذي شارك به الكاتب في (ندوة البيعة والخلافة في الاسلام) وكانت قد نظمتها وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية في مدينة العيون من 19 الى 22 ذي الحجة 1405 الموافق 5 — 8 دسمبر 1985.

لا يخفى على أحد مهما كان نظره للاسلام واتجاه تفكيره في حقائقه وتأويله لماجريات تاريخه، أن الدعوة الاسلامية ــ على عكس ما سبقها مما جاء به المرسلون ــ تستند الى منطلقات وتسعى إلى أهداف تجعلها تجمع بين الرسالة الدينية الموجهة لهداية العرب والبشر جميعا، وبين تنظيم كيان ينسجم مع هذه الرسالة ويتيح تحقيقها؛ نعني إقامة دولة يسودها الدين وينضبط نظام الحكم فيها بمنهجه.

وحين نتأمل هذا النظام، كما وضع النبي صلى الله عليه وسلم لبناته الأولى وأرسى الخلفاء دعائمه من بعده، نجده يرتكز على فلسفة متكاملة تتميز بمبادىء قويمة، وأداة ضابطة لها أساس تقوم عليه.

أما المبادىء فنستطيع حصرها في ثلاثة، وهي :

1 ــ التوحيد : ويدل على أن الله تعالى ــ باعتباره خالق الكون ومدبر شؤونه ــ هو الحاكم والمتصرف بالأمر والنهي، أي بالمفهوم المطلق الذي ينفي أن يكون له شريك أو معين؛ على حد ما يتضح من قوله عز وجل : **«ليس لك من الأمر شيء»** (1) **«يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله»** (2) **«إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم»** (3).

2 ــ العدل والمساواة بين المسلمين، بل بين الناس جميعا، من غير تفريق أو تمييز، ودون التأثر بعصبية أو قرابة أو عاطفة ما مهما

---

1) سورة آل عمران الآية 128
2) نفس السورة الآية 154
3) سورة يوسف الآية 40

كانت، امتثالا لقوله سبحانه : «**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**» (4) «**يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا**» (5) «**وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون**» (6). وقد بلغ هذا الامتثال مداه في قسم الرسول صلى الله عليه وسلم حين قال : «**إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**» (7).

3 ــ الشورى التي حث الله تعالى عليها في مثل قوله : «**فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر**» (8) «**والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم**» (9). وقد ألح الرسول صلى الله عليه وسلم عليها مؤكدا أن «**المستشار مؤتمن**» (10) وأن «**أموركم شورى بينكم**» (11) وأن «**الأيمة يستشيرون الأمناء**» (12).

وأما الأداة فتتمثل في الخلافة، والمقصود بها خلافة الرسول عليه

4) سورة النساء الآية 58
5) نفس السورة الآية 134
6) سورة الأنعام الآية 152
7) رواه البخاري في فضائل أصحاب النبي، ومسلم والترمذي في الحدود، والنسائي في السارق، كما رواه ابن حنبل في مسنده
8) سورة آل عمران الآية 159
9) سورة الشوى الآية 35
10) رواه أبو داود في باب الأدب
11) رواه الترمذي في باب الفتن
12) رواه البخاري في باب الاعتصام

السلام، بالمفهوم الذي يقصد به تولي شؤون الدولة الاسلامية نيابة عنه صلوات الله عليه. وهذه الصيغة النيابية تنطلق من أن الخلافة أحدثت لملء الفراغ الهائل الذي واجه المسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. وهي واجبة وجوب تطبيق المبادىء السالفة، والسهر على هذا التطبيق، بل هي واجبة لحاجة الشريعة الى من يشرف على تنفيذها، والحاجة العامة إلى حفظ المصالح، في نطاق الحدود، وكذا حماية هذه الحدود، وهي قضية سنعود إليها.

وبغض النظر عن الجدل القائم حول الخلافة، من حيث هي فريضة إسلامية أو ضرورة (13) اقتضتها حياة المسلمين بعد وفاة الرسول عليه السلام؛ وبغض النظر كذلك عن الخلاف الذي دار بين الفرق الاسلامية حولها (14)، وما نتج عنه من تصورات للشرعية، فإنها ـــ أي الخلافة ـــ تعني «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به» (15). وهي تدخل في مجال التشريع الذي اجتهد فيه المسلمون، منذ اختاروا بالاجماع إسنادها لأبي بكر، باعتبارها خلافة لرسول الله وليست خلافة لله، وإن وردت عبارة «خليفة الله» في الاستعمال الذي كان يتورع عنه الاتقياء من الخلفاء، بدءا من

---

13) اعتبر الشيخ علي عبد الرازق، في كتابه (الاسلام وأصول الحكم) أن «الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهي عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها الى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة» ص 103 (ط الأولى ـــ مصر)

14) تحدثت عن ذلك المصادر ككتاب (مقالات الاسلاميين) للاشعري، و(الفرق بين الفرق) لعبد القاهر البغدادي، و(الملل والنحل) للشهرستاني ، و(الفصل في الملل والأهواء والنحل) لابن حزم.

15) المقدمة لعبد الرحمن بن حدون ص 191 (ط الاميرية)

أبي بكر نفسه، وكان خوطب مرة بخليفة الله فأجاب :«لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم» (16). على أن الفقهاء تساءلوا عن هذا الأمر، فقال بعضهم بالجواز، لقيام الخليفة بحقوق الله في خلقه، ولقوله تعالى : **«وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما اتاكم»** (17) **«ياداود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله»** (18). وقال آخرون بعدم الجواز **«لأنه إنما يستخلف من يغيب أو يموت والله تعالى لا يغيب ولا يموت»** (19).

وارتبط منصب الخلافة بالامامة، لأن الرسول وخلفاءه كانوا يؤمون بالناس في الصلاة، كما ارتبط بلقب «أمير المؤمنين» الذي يبدو أن عمر ابن الخطاب كان أول من اتخذه.

وإدراكا لهذه الحقيقة ـــ أي كون الخلافة ضرورة ـــ طرح وجوبها فقهاء السياسة المسلمون حين قالوا بأن **«نصبة الامام واجبة»** (20) وأن **«الامامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالاجماع»** (21) و **«أن نصب الامام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين»** (22).

و **«اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الامامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لامام عادل يقيم فيها أحكام الله ويسوسهم**

16) الأحكام السلطانية لأبي يعلي محمد بن الحسين الفراء الحنبلي ص 27 (ت محمد حامد الفقي ط دار الكتب العلمية ـــ بيروت).
17) سورة الأنعام الآية 167
18) سورة ص الآية 25
19) انظر : الأحكام السلطانية لابن الفراء ص 27
20) نفسه ص 19
21) الأحكام السلطانية لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي ص 3 (ط الأول ـــ مصر 1327 ـــ 1909)
22) مقدمة ابن خلدون ص 190

بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله وعليه وسلم» (23).

وقد استند العلماء في إثبات وجوبها إلى بعض الآيات القرآنية كقوله تعالى **«ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»** (24). بل إن ابن حزم نظر الى قول الله عز وجل **«لا يكلف الله نفسا إلا وسعها»** (25) وانطلق منه ليؤكد ضرورة إسناد الأمر لمن ينوب عن أفراد الأمة في تدبير شؤونها مما لايستطيعه كل على حدة، فذهب الى **«أن الله تعالى لا يكلف الناس ما ليس في بنيتهم واحتمالهم. وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم في الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام كلها ومنع الظالم وإنصاف المظلوم وأخذ القصاص على تباعد أقطارهم وشواغلهم واختلاف آرائهم وامتناع من تحري في كل ذلك ممتنع غير ممكن»** (26).

وإذا كان وجود الدولة ــ أية دولة ــ رهنا بالاقليم ومن يعيش عليه ويحكمه، فإن الدولة في الاسلام ــ وهي تقوم على رقعة متسعة يستقر فيها المسلمون ومن ارتبط معهم بعهد الذمة والأمان ــ كان لا بد لها حتى تسير منظمة ومنضبطة أن تكون على رأسها سلطة لها صلاحية الأمر والنهي وإصدار الأحكام والسهر على تطبيقها وتنفيذ ما يكون به صلاح الشريعة وسعادة المجتمع الذي تظله هذه الشريعة، في نطاق التعاون على البر والتقوى ومحاربة الاثم والعدوان.

وتعتبر هذه السلطة «نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا. فصاحب الشرع متصرف في الأمرين، أما في الدين

---

23) الفصل في الملل والأهواء والنحل ج 4 ص 87 (ط مكتبة المثنى ببغداد والخانجي بمصر). وزاد :
«حاشا النجدات من الخوارج فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الامامة وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم. وهذه فرقة ما نرى بقي منهم أحد، وهم المنسوبون الى نجدة بن عمير الحنفي القائم باليمامة».

24) سورة النساء الآية 58

25) سورة البقرة الآية 286

26) الفصل ج 4 ص 87

فبمقتضى التكاليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري» (27).

وارتباط الخلافة بالشرعية — التي تستمد منها المشروعية — حتم أن تكون هذه الخلافة واحدة غير متعددة حتى حين تكثر الأقاليم، طالما أن الدولة الاسلامية تسودها الوحدة، مما جعل فقه السياسة الاسلامي ينتهي إلى أنه «لايجوز عقد الامامة لامامين في بلدين في حالة واحدة» (28)؛ بل لقد ورد في الحديث النبوي أنه «**إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما**» (29). وهو معنى عميق فحواه قول الله تعالى: «**ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعدما جاءهم البينات وأولئك له عذاب عظيم**» (30) «**وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم**» (31). وعلى هذه النصوص اعتمد ابن حزم فقال: «وإذا كان إمامان فقد حصل التفرق المحرم فوجد التنازع ووقعت المعصية لله تعالى... فلو جاز أن يكون في العالم إمامان لجاز أن يكون فيه ثلاثة وأربعة وأكثر.... وإن جاز ذلك زاد الأمر حتى يكون في كل عالم إمام أو في كل مدينة إمام أو في كل قرية إمام أو يكون كل أحد إماما وخليفة في منزله، وهذا هو الفساد المحض وهلاك الدين والدنيا» (32).

وكان الماوردي قد أكد أنه «إذا عقدت الامامة لامامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد وإن شذ قوم فجوزه» (33). وهؤلاء نظروا إلى حالات «كأن يكون بين البلدين بحر مانع

---

27) مقدمة ابن خلدون ص 218
28) الأحكام السلطانية لابن الفراء ص 25
29) رواه مسلم في باب الامارة
30) سورة آل عمران الآية 105
31) سورة الأنفال الآية 105
32) الفصل ج 4 ص 88
33) الأحكام السلطانية ص 6

عن وصول نصرة أهل كل واحد منهما إلى الآخر فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الامامة لواحد من أهل ناحيته» (34). وقد انطلق ابن خلدون من واقع المسلمين في عصره وتحدث عن انقسام الدولة الواحدة معتبرا حدوثه «أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة» (35).

والنص على (الدولة) يلغي جميع الحالات الخارجة عنها، وهي الحالات المتمثلة في مواقف الاحزاب المعارضة التي كانت تطرح امر الشرعية من منظور خاص جعلها تخضع أمر الامامة لسياق منظوماتها السياسية المتباينة التي لا يتسع لتناولها مجال هذا العرض المحدود.

كما أن النص على (الوحدة) يقتضي وجود الكيان ذي النظام المتكامل والتماسك وفق النموذج الصحيح الذي عرفته الدولة الاسلامية لأول عهودها، قبل أن يتسرب إليها التشتت والتمزق وتعدد الكيانات، في ظل أوضاع نتج عنها تعدد في الخلافة أدى إلى استبعاد إمكان قيام الخلافة الواحدة.

ثم نصل إلى الأساس الذي تقوم عليه أداة الحكم في الاسلام، والذي يقوم عليه اختيار الخليفة والاجماع عليه، فنجده يتجلى في عقد يبرم بين الطرفين المعنيين : الحاكم من جهة والمحكومين من جهة ثانية؛ وهو العقد الذي يعرف بالبيعة. وتعني «العهد على الطاعة كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه من الأمر على المنشط والمكره. وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي بيعة» (36)، أي «كأن كل واحد منهما باع ماعنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعتَه ودخيلة أمره» (37).

34) أصول الدين لعبد القاهر البغدادي ص 279 (ط اسطنبول 1928)

35) المقدمة ص 292

36) المصدر السابق ص 209

37) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (مادة بيع) ج 1 ص 105 (ط الأميرية ــ مصر).

في هذا السياق كانت بيعات المسلمين للرسول صلى الله عليه وسلم، بدءا من البيعتين اللتين قدمتهما جماعة من الأنصار في العقبة قبيل الهجرة إلى بيعة أهل مكة إثر الفتح.

وعلى هذا النسق تمت بيعة الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم، وإن تطور أمرها بتطور الأحداث التي عرفتها الدولة الاسلامية، إذ اقترنت عند البعض باليمين يستحلفون بها على العهد، كما اقترنت عند آخرين بالكتابة.

وقد ارتبطت البيعة في مسار هذ التطور بظاهرة الترشيح للخلافة، في صيغ مختلفة لهذا الترشيح، ككتابة أبي بكر البيعة في مرض موته لعمر ابن الخطاب، وكتشكيل هذا الأخير مجلس شورى مكون من ستة أعضاء؛ وهي صيغ تدخل في الاجتهاد، وفي محاولة تجنب الوقوع في بعض السلبيات التي بدأت تكشف عنها تجربة الحكم وممارسته.

ودخل أسلوب الترشيح مرحلة مقننة ومضبوطة حين أخذ معاوية البيعة بالخلافة بعده لولي عهده ولده يزيد. وهو تصرف غير مستغرب حدوثه الذي كان متوقعا، سواء في هذا العهد أو غيره، لأنه في بعض دوافعه نابع من ثقة الأمة في الخليفة، طالما أن هذه الثقة موضوعة فيه بإطلاق، أو هي كذلك في ظنه؛ دون أن ننسى تأثير العوامل الحزبية والسياسية وتوجيهها للأحداث.

والبيعة من حيث هي تعاقد وتعاهد بين طرفين تعني أنها تتم عن رضى بينهما واختيار، وإرادة تتصرف بحرية كاملة. والاختيار في مثل هذه الحال يدل على أن أحد الطرفين ــ وهو هنا الشخص المبايع ــ يقبل تحمل المسؤولية ــ أي مسؤولية العقد ــ بجميع تبعاته والتزاماته، بدءا من تنفيذ الشريعة الى رعاية مصالح الأمة والسهر على شؤون أبنائها

والسعي في أن يوفر لهم أسباب الأمن والرخاء والسعادة. ويدل كذلك على أن أعضاء الطرف الآخر ـــ ويمثلهم مجموع المبايعين ـــ قد أنابوه عنهم ووكلوه لتحقيق هذه الأهداف، على هدي الكتاب والسنة، ووفق ما يقرره الشرع.

ويدل بعد هذا على أن العقد قائم الصلاحية مادام الطرفان به ملتزمين. ثم هو يدل على أن الأمة هي مصدر السيادة، وأن الخليفة إنما يستمد نفوذه من هذا المصدر، وليس باعتباره زيدا أو عمرا في الناس، أي ليس بصفته الشخصية أو الذاتية الخاصة؛ بدليل أن للأمة حق مراقبته وانتقاده، بل حق خلعه وعزله إن حدث مايوجب ذلك؛ وكيف ولها الحق في إلزامه والاشتراط عليه قبل الموافقة عليه.

ونعتقد أن استمداد الخليفة سلطته الفعلية من الأمة لا يتعارض (38) مع كونها في الأصل مستمدة من سلطان الله عز وجل، مما يخول للخليفة بعض الصفات التي شاعت، وربما أسيء استعمالها، كالقول بأنه (ظل الله في الأرض)، طالما أن تلك السلطة تنطلق من مبادىء الشريعة وتهدف الى تنفيذها، أي أنها قائمة عليها ومقيدة بها لا تميل عنها ولا تحيد؛ وإن حدث في تاريخ المسلمين كثير من الزيغ والانحراف. والقضية في جانبيها الايجابي والسلبي منضبطة مع قوله سبحانه : **«قل اللهم مالك الملك توتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير»** (39).

ولعلنا من هذا المنظور للعلاقة الجدلية القائمة بين الخليفة والأمة ندرك سر الخطاب الجمعي الذي جاءت عليه آيات كثيرة لها صلة

---

38) كما ذهب علي عبد الرازق حين طرح الخلاف حول هذه القضية (انظر كتاب : الاسلام وأصول الحكم ص 7 فما بعد)

39) سورة آل عمران الآية 26

بالمصالح العامة كقوله تعالى : **يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين»** (40) وقوله عز وجل : **«يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجر منكم شنآن قول ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون»** (41).

وإذا كانت جماعية الأمة لازمة، فإنها لا تعني بأية حال وجوب حضور كل أفرادها ليبدوا الرأي واحدا واحدا حتى يتشكل الاجماع، ولكن يعني أن ذلك يتم عن طريق ممثلين ونواب هم الذين يعرفون في الفكر السياسي الاسلامي بأهل الحل والعقد، وأصحاب الشورى وأهل الاجتهاد والاختيار؛ و«يعتبر فيهم ثلاثة شروط : أحدها العدالة، والثاني العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الامامة، والثالث أن يكون من أهل الرأي والتدبير المؤديين إلى اختيار من هو للامامة أصلح» (42).

وسواء أكان اختيار أهل الحل والعقد نهائيا أم مجرد ترشيح لاختيار الأمة العام، فإن البيعة لا تتحقق إلا برضى جميع أفراد هذه الأمة (43)، لأن الرضى هو الذي يقود الى السمع والطاعة والامتثال.

وبالاضافة إلى كون الاختيار مرتبطا بهذه الصيغة الاجماعية، فإنه مبني على شروط لابد من توافرها في الخليفة، باعتبارها الاطار المحدد للواجبات التي عليه أن يؤديها وينهض بها في نطاق تحمل مسؤولية رئاسة الدولة الاسلامية بكل ما تتطلب هذه الرئاسة من حماية للشريعة وتنفيذ أحكامها والسهر على مصالح المسلمين.

---

40) سورة النساء الآية 134

41) سورة المائدة الآية 9. وانظر الآيات الواردة في أول هذا العرض لدا الحديث عن مبادىء فلسفة الحكم في الاسلام.

42) الأحكام السلطانية لابن الفراء ص 19

43) خروج فرد أو أفراد عن الاجماع لا يطعن فيه ولا يلغيه بدليل اعتراض سعد بن عبادة على بيعة أبي بكر الصديق، وموقف معاوية وطلحة والزبير والسيدة عائشة من خلافة علي بن أبي طالب.

وقد حرر العلماء هذه الشروط فجعلوها أربعة (44)، هي «العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل... فأما اشتراط العلم فظاهر لأنه إنما يكون منفذا لأحكام الله تعالى إذا كان عالما بها ومالم يعلمها لا يصح تقديمه لها، ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهدا لأن التقليد نقص والامامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال. وأما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها، فكان أولى باشتراطها فيه، ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها، وفي انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف. وأما الكفاية فهو أن يكون جريئا على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيرا بها كفيلا بحمل الناس عليها عارفا بالعصبية وأحوال الدهاء، قويا على معاناة السياسة ليصح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح. وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة كالجنون والعمى والصمم والخرس وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل كفقد اليدين والرجلين.

---

44) اختلف في شرط خامس وهو النسب القرشي، وعنه قال ابن خلدون : «وأما النسب القرشي فلاجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك، واحتجت قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة سعد بن عبادة وقالوا منا أمير ومنكم أمير بقوله صلى الله عليه وسلم : الأيمة من قريش، وبأن النبي صلى الله عليه وسلم أوصانا بأن نحسن الى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم، ولو كانت الامارة فيكم لم تكن الوصية بكم. فحجوا الأنصار ورجعوا عن قولهم منا أمير ومنكم أمير، وعدلوا عما كانوا هموا به من بيعة سعد لذلك. وثبت أيضا في الصحيح : لا يزال هذا الأمر في هذا الحي من قريش. وأمثال هذه الأدلة كثيرة. إلا أنه لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض عجزوا بذلك عن حمل الخلافة وتغلبت عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد لهم فاشتبه ذلك على كثير من المحققين حتى ذهبوا الى نفي اشتراط القرشية وعوّلوا على ظواهر في ذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم : اسمعوا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشي ذو زبيبة. وهذا لا تقوم به حجة في ذلك فإنه خرج مخرج التمثيل والعرض للمبالغة في إيجاب السمع والطاعة...» (المقدمة ص 194). وزاد ابن خلدون : «إذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب... يخص لهذا العهد كل قطر. بمن تكون له فيه العصبية الغالبة...» (نفسه ص 196).

والانثيين فتشترط السلامة منها كلها لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه؛ وإن كان إنما يشين في المنظر فقط كفقد أحد هذه الأعضاء فشرط السلامة منه شرط كمال. ويلحق بفقدان الأعضاء المنع من التصرف وهو ضربان : ضرب يلحق بهذه في اشتراط السلامة منه شرط وجوب وهو القهر والعجز عن التصرف جملة بالأسر وشبهه، وضرب لا يلحق بهذه وهو الحجر باستيلاء بعض أعوانه عليه من غير عصيان ولا مشاقة فينتقل النظر في حال هذا المستولي، فإن جرى على حكم الدين والعدل وحميد السياسة جاز قراره وإلا استنصر المسلمون بمن يقبض يده عن ذلك ويدفع علته حتى ينفذ فعل الخليفة» (45).

أما واجبات الامام والتزاماته فحددها العلماء في عشرة أمور : «أحدها : حفظ الدين على الأصول التي أجمع عليها سلف الأمة. فإن زاغ ذو شبهة عنه بين له الحجة وأوضح له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروسا من خلل والأمة ممنوعة من الزلل. الثاني : تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بينهم حتى تظهر النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم. الثالث : حماية البيضة والذب عن الحوزة ليتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين. الرابع : إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك. الخامس : تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون بها محرما ويسفكون فيها دما لمسلم أو معاهد. السادس : جهاد من عاند الاسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة. السابع : جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع

---

45) المقدمة ص 193 ــ 194. وعند الماوردي أن شروط الامامة سبعة هي : العدالة، والعلم، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية، والشجاعة، والنسب القرشي. (انظر : الأحكام السلطانية ص 4).

نصا واجتهادا من غير عسف. الثامن : تقدير العطاء وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقصير فيه ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير. التاسع : استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال لتكون الأعمال مضبوطة والأموال محفوظة. العاشر : أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال ليهتم بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يعول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة. فقد يخون الأمين ويغش الناصح. وقد قال الله تعالى : **(ياداود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى)** فلم يقتصر سبحانه على التفويض دون المباشرة. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : **(كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)**. وإذا قام الامام بحق الرعية وجب لهم عليه حقان : الطاعة والنصرة مالم يوجد من جهته ما يخرج به عن الامامة. والذي يخرج به عن الامامة شيآن : الجرح في عدالته، والنقص في بدنه...» (46)

وحتى يتاح للخليفة أن يؤدي ماعليه من واجبات حدد الشرع له حقوقا تتلخص في السمع والطاعة والامتثال. وقد نص القرآن الكريم عليها في كثير من الآيات كقوله تعالى : **«يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»** (47). ونص عليها الحديث الشريف كذلك على حد قوله النبي صلى الله عليه وسلم : **«آمركم بالسمع والطاعة والجماعة»** (48)، وقوله عليه السلام : **«من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصا أميري فقد عصاني»** (49).

---

46) الأحكام السلطانية لابن الفراء ص 27 — 28 وانظر كذلك (الأحكام السلطانية) للماوردي (ص 12 — 13) حيث وردت هذه الأمور العشرة بنفس اللفظ.
47) سورة النساء الاية 58
48) وارد في مسند ابن حنبل
49) رواه البخاري في كتاب الأحكام .

من أجل ذلك أحل الله البيعة مكانة مرموقة حين قرنها بذاته وحذر من نكثها، كما في قوله عز وجل : **«إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسنوتيه أجرا عظيما»** (50).

ونعتقد أن إلزامية الطاعة هي التي جعلت النبي عليه السلام يربطها بالاستطاعة وما تطيقه الأمة، فقد ورد عن عبد الله بن عمر أنه قال : **«كنا إذا بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة يقول لنا : فيما استطعت»** (51).

ونعتقد كذلك أن هذه الالزامية هي التي فرضت تحديد مجال البيعة، على حد ما يثبت الحديث الوارد عن مجاشع حين قال : **«أتيت النبي صلى الله عليه وسلم أنا وأخي فقلت : بايعنا على الهجرة، فقال : مضت الهجرة لأهلها، فقلت : علام تبايعنا ؟ قال : على الاسلام والجهاد»** (52).

ومثله ماورد عن عبادة بن الصامت قال : **«بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في المنشط والمكره وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم»** (53).

وعن عبادة ورد أيضا : **«قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن في مجلس : تبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا في معروف. فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن**

---

50) سورة الفتح الآية 10
51) وارد عند البخاري في كتاب الأحكام
52) رواه البخاري في كتاب (الجهاد والسير)
53) المصدر السابق، وانظر الحديث كذلك عند مسلم (الامارة) والنسائي (البيعة) وابن ماجه (الجهاد). ثم انظره في الموطا (البيعة والجهاد).

أصاب من ذلك شيئا فستره الله فأمره الى الله إن شاء عاقبه وإن شاء عفا عنه. فبايعناه على ذلك» (54).

ولا شك أن الالزامية بهذه الأبعاد تعني وضوح الرؤية، ومعها وضوح المبادىء والأهداف؛ وهي مبادىء وأهداف لا يتصور وجودها في غير إطار المصالح العليا والعامة للأمة. ومتى ارتبطت بالمصالح الفردية الخاصة فإنها تتحول الى الاثم الذي يعاقب عليه. فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : **«ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم : رجل على فضل ماء بالطريق يمنع منه ابن السبيل، ورجل بايع إماما لا يبايعه إلا لدنياه إن أعطاه ما يريد وفى له وإلا لم يف له، ورجل يبايع رجلا بسلعة بعد العصر فحلف، بالله لقد أعطى بها كذا وكذا، فصدّقه فأخذها ولم يعط بها»** (55).

ولعل الرغبة في ترسيخ مبادىء البيعة وأهدافها هي التي جعلت الرسول عليه السلام يدعو إلى المبايعة المتعددة والمتكررة، على حد ما حدَّث سلمة قال : **«بايعنا النبي صلى الله وعليه وسلم تحت الشجرة فقال لي : يا سلمة ألا تبايع ؟ قلت : يا رسول الله قد بايعت في الأول. قال : وفي الثاني»** (56).

على أن الأمر بالطاعة مقرون في غالب الأحيان بانتفاء المعصية، وإلا انتفت بها الطاعة كما في قوله عليه السلام : **«السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»** (57)، وقوله صلوات الله عليه : **«لا طاعة لمن عصى الله»** (58).

---

54) رواه البخاري في كتاب (الأحكام). والحديث مرتبط ببيعة النساء الواردة في سورة (الممتحنة) حيث يقول عز وجل : «يا أيها النبيء إذا جاءك المومنات يبايعنك على ألا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا ياتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم» (الآية 12).

55) رواه البخاري عن أبي هريرة في كتاب (الأحكام والشهادات) وانظره في سنن الدارمي (البيوع).

56) رواه البخاري في كتاب (الأحكام)، وانظره كذلك في مسند ابن حنبل

57) رواه البخاري في نفس الكتاب، وانظره كذلك عند أبي داود في الجهاد، والترمذي وابن ماجة في الجهاد.

58) رواه ابن ماجة في الجهاد، وكذلك ابن حنبل

وسقوط الطاعة بالمعصية يفضي إلى الخروج على الامام، ويعطي الحق في خلعه وعزله؛ وهو أمر متوقف لا شك على إمكان ذلك والقدرة عليه وتوافر الاجماع كذلك. إلا أنه قد تصدر عنه أعمال يكرهها الناس جميعهم أو بعضهم، مما لا يعد معصية فيتحتم إذ ذاك الصبر عليها. يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : **«من رأى من أميره شيئا فكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت إلا مات ميتة جاهلية»** (59).

والدعوة إلى هذا الموقف ــ كما هو واضح من الحديث ــ تنطلق من الحرص على الوحدة والجماعة، وهو الحرص الذي ألح عليه الرسول صلوات الله عليه في عدة مناسبات نبه فيها إلى أن **«يد الله على الجماعة ومن شذ شُذ في النار»** (60). و **«أيما رجل خرج يفرق بين أمتي فاضربوا عنقه»** (61) و **«أنه سيكون في أمتي هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان»** (62).

على أن الحرص على الوحدة نابع من أن هذه الوحدة قائمة على أساس ثابت وصحيح، لايمكن أن يتسرب إليه الشك والطعن؛ وقد قال الرسول الأكرم : **«لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة، ويد الله مع الجماعة»** (63)، وقال كذلك : **«إن أمتي لاتجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم»** (64).

ثم إن موقف الصبر لايعني بأي حال طاعة عمياء تسكت عن

59) رواه البخاري في كتاب الأحكام.

60) رواه الترمذي في الفتن

61) رواه النسائي.

62) رواه مسلم في الامارة وكذا أبو داود وابن حنبل

63) أورده الحاكم في المستدرك.

64) رواه ابن ماجة في الفتن. ولعلنا هنا أن ننبه الى القول الشائع الذي يرى أن «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» وينسب للشافعي، وربما ظنه البعض حديثا وهو ليس كذلك.

الخطأ ولا تنبه إليه، وقد عد الجهر بالتنبيه من الجهاد، على حد القول النبوي الشريف : «**أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر**»(65)، وقوله عليه السلام محذرا من مآل السكوت من له استطاعة التغيير : «**مامن قوم يعمل فيهم بالمعاصي ثم يقدرون على أن يغيروا ثم لا يغيرون إلا يوشك أن يعمهم الله بعقاب**» (66). «**والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم ولتأطرنه على الحق أطرا ولتقصرنه على الحق قصرا أو ليضربن الله قلوب بعضكم على بعض**» (67).

وإذا كان واقعنا الاسلامي اليوم يتسم بالاختلاف والتشتت والتمزق وتعدد الكيانات، فإنه غدا نتيجة ذلك يسير في الغالب بعيدا عن التصور الاسلامي لنظام الحكم والسلطة في الدولة، غافلا عن قوله تعالى في إدانة صارمة : «**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون... ومن لم يحكم بماأنزل الله فأولئك هم الظالمون... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون**» (68).

ولعلنا لا نستثني من هذا الوضع إلا حالات قليلة لعل المغرب في طليعتها، بعد أن ظل على امتداد تاريخه وتعاقب الدول عليه محافظا على ذلك التصور وما ينبثق عنه من فلسفة لم يحد عن روحها قط، رغم تقلب الأحداث وتغير الظروف.

ولا شك أن تميز المغرب في هذا المجال هو الذي جعل الأنظار تتجه إليه في بداية القرن الحالي، بعد أن أخذ الانهيار يتسرب للخلافة العثمانية. إلا أن الظروف العامة لم تكن تساعد على تحقيق شيء في المجال الاسلامي يومئذ، لا سيما وأن أوضاع المغرب كانت متأزمة، ولا سيما كذلك أن القوى العالمية المتحكمة كانت مصممة على تصويب الضربة

---

65) رواه أبو داود في الملاحم والترمذي في الفتن والنسائي في البيعة وابن ماجة في الفتن كذلك..
66) رواه أبو داود في الملاحم.
67) رواه أبو داود في الملاحم والترمذي في الفتن.
68) سورة المائدة الآيات 46 — 47 — 49.

القاضية لتلك الخلافة، ومعها للدولة الاسلامية الكبيرة، وكذا لفكرة الجامعة الاسلامية.

ولسنا في حاجة إلى أن نسهب القول في مدى التزام المغرب بالتصور الاسلامي للحكم، فهو التزام حرص عليه طوال تاريخه منذ أسس المولى ادريس الدولة فيه لأول مرة. وقد ارتبط هذا الحرص على الدوام بمراعاة دقيقة للشرعية والمشروعية بكل ما تقتضيانه من ضوابط وشروط، سواء فيما يتعلق بشكل النظام ــ أي من حيث هو إطار وصيغة للحكم ــ أو فيما يتعلق بأسس هذا الحكم وقواعده، باعتباره منظومة متكاملة؛ وهي منظومة تقوم على وعي عميق ورؤية شمولية، كما أنها تستند إلى منطلقات ثابتة تطمح إلى أهداف واضحة يتوسل في بلوغها بالامكانات التي تتيحها حدود الشرع، وفي ضوء الممارسات المتعددة التي عرفها المسلمون، والتي لم تخل من سلبيات وانحرافات كانت التجربة المغربية تحاول أن تتفاداها في معظم الفترات، وإن لم تسلم بدورها من الوقوع في بعض هفوات التطبيق، خاصة حين يتحرك التاريخ في مسار مظلم تكتنفه ظروف غامضة أو أزمات حادة. إلا أنها هفوات لا تشوه النموذج الاسلامي كما تمثله المغاربة في عناصره البارزة وملامحه المتميزة.

والمتتبع للتاريخ الاسلامي في المغرب ينتبه إلى بعض الظواهر التي لازمت نظام الحكم فيه، على الرغم من تعدد الدول التي تعاقبت عليه، وتنوع هذه الدول. ويكفينا أن نشير إلى ثلاثة من تلك الظواهر نعتبرها أساسية، وهي :

1 ــ ارتكاز النظام على الامامة الشرعية وإمارة المؤمنين، والبقاء في نطاقها حتى في حال التبعية الشكلية لمركز الخلافة في المشرق، على حد ما فعل يوسف بن تاشفين حين خطب للخليفة العباسي المقتدي بأمر الله عبد الله بن محمد، وضرب العملة باسمه، واحتفظ له بلقب أمير المؤمنين

مكتفيا هو — أي يوسف — بلقب أمير المسلمين، مع اتخاذ الشعار العباسي الأسود.

2 — مراعاة شروط الامامة، والعلم منها خاصة، مع التمسك حتى بالشرط المختلف فيه، وهو النسب القرشي (69) الذي غالبا ما كانت الدول في أثناء قيامها تلح عليه، وإن لم يتوافر لبعضها كما هو معروف.

3 — اعتماد البيعة في اختيار الامام وإسناد الأمر إليه، وتنظيم العلاقة بينه وبين الأمة على أساسها. وهي ظاهرة مستمرة لم تتعرض لأي استثناء منذ البيعة الأولى التي قدمها المغاربة، وكانت للمولى ادريس بمدينة وليلي يوم الجمعة **4 رمضان 172 هـ (6 فبراير 789 م)** (70) الى البيعة الأخيرة التي تمت في نطاق استكمال الوحدة الترابية، والتي قدمها سكان الداخلة لجلالة الملك الحسن الثاني أيده الله بالرباط عشية الثلاثاء **20 رمضان 1399 هـ (14 غشت 1979 م)**، دون أن ننسى تجديد البيعة في المناسبات، وخاصة في عيدي الفطر والنحر، إلى أن ربط صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني نصره الله تجديدها بحفل الولاء الذي غدا يقام في اليوم الثاني من عيد العرش. ولعلنا أن نسجل أن المغاربة يغتنمون فرصة كل لقاء لهم مع ملكهم المفدى ليعربوا عن تجديد البيعة له. وقد سنحت هذه الفرصة في إطار لم يكن له نظير قبل، خلال الزيارة التي قام بها أعزه الله للأقاليم الصحراوية في منتصف مارس من هذا العام (71).

وإن من أبرز ما يميز البيعة في المغرب أن الذين يقدمونها هم ممثلو الأمة، أي أهل الحل والعقد من العلماء والأشراف والأعيان، وأنها تكون

---

69) انظر الهامش رقم 44 من هذا البحث

70) انظر (الانيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس) لعلي بن أبي زرع ص 20 (ط دار المنصور — الرباط 1973) وغيره من المصادر التاريخية.

71) 1985 م (جمادي الثانية 1405 هـ)

مكتوبة وعليها إمضاآت المبايعين، وربما وثقت بالاشهاد العدلي ونودي بها إعلاما للجماهير بإمامها الجديد، مع الدعاء له بالعز والنصر. يقول المؤرخ النقيب عبد الرحمن بن زيدان : «وإذا كانت البيعات التي عرفها التاريخ في مبايعة الخلفاء والملوك والأمراء منذ الصدر الأول من الاسلام لا تتعدى أن تكون مبايعة شفاهية تخرج من الأفواه تحتمل أن تصبح بعد حين لغوا ملفوظا، فإن بيعات المغرب الأقصى لملوكه وسلاطينه هي مبايعة بلغت أسمى الغايات وأوفى المقاصد، فلا يمكن في حالة من الأحوال أن يتطرق إليها وهن أو ينكث لها موثق حيث أنها قائمة على أس متين وصرح مكين لا أحسب إلا أن مغربنا تفرد به وحده قبل أن يتفطن إليه سواه. ذلك أن الملك بمجرد ما يستأثر الله بحياته ويأذن بوفاته، يبادر أهل الحل والعقد في الأمة وذوو الحيثيات فيها والقائمون على أمرها والمهيمنون على شؤونها، وفي ضمنهم رهط من السراة والشرفاء والأعيان والوجهاء، فيذهبون توا إلى الاجتماع والاشهاد على أنفسهم أمام العدول بمبايعة الملك المطاع الذي يقع عليه الاختيار والاجماع. وهكذا يجري في كل القبائل والمدائن والبوادي والحواضر، فلا يتخلف عن عقد البيعة في كامل القطر المغربي أية جمهرة أو فئة، ثم ينادى بذلك نداء يسمعه القريب والبعيد، في صيغة الدعاء للملك الجديد بالعز والتأييد. ويتلو ذلك قرع الطبول وتعميم الفرح والسرور، ويقام في هذا الحين حفل بديع ومهرجان رائع لتنصيب الملك على عرش أسلافه. ولقد يؤثر في بعض الأحيان على طريقة عقد البيعة بالاشهاد العدلي طريقة أخرى قد لاتختلف عنها في شيء كثير، فيكتفي بتحرير البيعة في أسلوب مسجع كأنه باليواقيت والزمرد مرصع، وتذيل بتوقيعات مختلف الطبقات التي تبايع ملكها الجديد للاضطلاع بأعباء الرعية والحرص على صيانة الشريعة الاسلامية،

والاخلاص لله سرا وعلانية» (72).

ولم يكن هذا الجانب الاعلامي المتعلق بإشهار البيعة على أوسع نطاق محدودا بفترة معينة تنتهي بتنصيب الامام، ولكنه كان مستمرا، لا سيما في ظل الدولة العلوية التي كانت بيعات ملوكها، حتى أوائل القرن الحالي، تظل معروضة على أنظار الناس في الضريح الادريسي الذي يعني وضعها فيه أكثر من مدلول. فقد «كان المعهود والمعتاد أن توضع في الضريح الإدريسي معلقة في جدران القبة الشريفة تبركاً بها. وقد استمر الحال على هذا المنوال إلى أن جاء السلطان المولى عبد الحفيظ وطمحت نفسه الى الاطلاع على تلك البيعات القديمة المعلقة في قبة الضريح ونال منها مأربه. ولما أراد إعادتها إلى مستودعها المعهود دفع عوضها غلطا رسما على جانب عظيم من الزخرفة والتنميق بالذهب المحلول الخالص الابريز يتضمن عقود شراء العبيد وفتاوى للعلماء المشاورين» (73).

ثم إن اعتماد البيعة على التوثيق والتحرير حث على ظهور نمط متميز من الكتابة لم يلبث أن غدا تقليدا له مقوماته التي تراعي في شكله ومحتواه (74)، كالاستهلال بذكر اسم الخليفة ولقبه، والتنبيه على شرف رتبة الخلافة، وعلى مسيس الحاجة الى الامام، والاشارة إلى أن صاحب البيعة استوعب شروط الامامة، والاشادة بأفضليته وقبوله تحمل المسؤولية، مع ذكر المبايعين له من أهل الحل والعقد، وما يتبع ذلك من إشهاد، وكذا التنبيه إلى ما توجبه البيعة من طاعة وانقياد دون نسيان ظروفها إن جاءت إثر وفاة أو خلع.

---

72) العز والصولة في معالم نظم الدولة ج 1 ص 8 — 9 (المطبعة الملكية — الرباط 1381 هـ — 1961 م)

73) المصدر السابق ص 27 — 28. والرسم المشار إليه يتعلق بعهد المولى إسماعيل

74) عقد ابن زيدان مقصدا في كتابه المذكور (في بيان ما يجب على الكاتب مراعاته في كتابة البيعة) انظره من ص 31 الى 34. وانظر كذلك مقصده (في بيان صورة ما يكتب في بيعات الخلفاء) ص 35

وهذا جانب لا شك في أهميته، ويعنينا منه في العرض المحدود الذي نحن بصدده أن نقف عند نقطة تتعلق بتحمل المسؤولية، مما يثبت في مضمون نص البيعة أنها لم تكن مجرد عقد صوري، وأنها كانت تلزم بالمبادىء والاختيارات التي تراها الأمة. ويكفينا من ذلك ماورد في بيعة المولى عبد الحفيظ (75) من تحديد لأبرز المشاكل الداخلية والخارجية التي كان يعانيها المغرب،وهي المشاكل التي كانت يومئذ خلف أزمته الخانقة المتمثلة في احتلال بعض المواقع على الحدود، وكذا مدينتي وجدة والدار البيضاء (عام 1325 هـ — 1907 م)، والمتمثلة كذلك في الامتيازات الأجنبية والحمايات وما كان أفضى إليه مؤتمر الجزيرة (1323 ه — 1906 م) من تقوية نفوذ فرنسا، مما نتجت عنه تصرفات ضاق بها الشعب إلى حد خلع المولى عبد العزيز ومبايعة أخيه المولى عبد الحفيظ الذي نص عقد بيعته على المطالب التي ينتظر المغاربة تلبيتها، كأن «... يسعى جهده في رفع ما أضرّبهم من الشروط الحادثة في الخزيرات حيث لم توافق الأمة عليها ولا سلمتها ولا رضيت بأمانة من كان يباشرها ولا علم لها بتسليم شيء منها، وأن يعمل وسعه في استرجاع الجهات المأخوذة من الحدود المغربية، وأن يباشر إخراج الجنس المحتل من المدينتين اللتين احتل بهما، ويزين صحيفته الطاهرة بحسنة استخلاصهما، وأن يستخير الله في تطهير رعيته من دنس الحمايات، والتنزيه من اتباع إشارة الأجانب في أمور الأمة لمحاشاة همته الشريفة عن كل ما يخل بالحرمة، وإن دعت الضرورة الى اتحاد أو تعاضد فليكن مع إخواننا المسلمين كآل عثمان وأمثالهم من بقية الممالك الاسلامية المستقلة. وإذا عرض ما يوجب مفاوضة مع الأجانب في أمور سلمية أو تجارية فلا يبرم أمر منها إلا بعد الصدع به للأمة، كما

75) بويع إثر خلع أخيه المولى عبد العزيز يوم الجمعة 6 رجب 1325 هـ (الموافق 1908 م)، وكتبت بيعته مؤرخة في فاتح ذي الحجة من نفس العام، وهي بقلم أحمد بن عبد الواحد بن المواز.

كان يفعله سيدنا المقدس الحافظ للذمة، حتى يقع الرضى منها بما لايقدح في دينها ولا في عوائدها ولا في استقلال سلطانها، وأن يوجه أيده الله وجهته الشريفة لاتخاذ وسائل الاستعداد للمدافعة عن البلاد والعباد لأنها أهم ما تصرف فيه الذخائر والجبايات وأوجب ما يقدم في البدايات والنهايات، وأن يقر بفضله العيون والنفوس برفع ضرر المكوس ويحقق رجاء خدامه وكافة رعاياه بالذب عن حرماتهم ودمائهم وأموالهم وأعراضهم وصيانة دينهم وحياطة حقوقهم وتجديد معالم الاسلام وشعائره بزيادة نشر العلم وتقويم الوظائف والمساجد وإجراء الأحباس على عملها القديم، وانتخاب أهل الصلاح والمروءة والورع للمناصب الدينية وكف العمال عن الدخول في الخطط الشرعية وترك ما أحدث من الجمع المستلزم لاستبداد الرؤساء بتنفيذ مراداتهم في القضايا والأغراض لما تحقق والحمد لله من كمال أوصاف مولانا الامام واعتماد المسلمين على كفايته في الأمر الخاص والعام...» (76).

على أن التنبيه الملح الى الواجبات والالتزامات لم يكن يقتصر على نص البيعات فحسب، ولكنه ــ لأهميته والرغبة في تأكيده ــ كان يرد حتى في عهود الترشيح للامامة، على نحو ما نقرأ في بعض عقود ولاية العهد.

وخير مثال لها خطبة الملك المغفور له محمد الخامس بمناسبة تنصيب (77) جلالة الحسن الثاني نصره الله وليا لعهد المملكة المغربية يوم

---

76) اتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس لعبد الرحمن بن زيدان ج 1 ص 452 ــ 453 (ط الأولى بالرباط 1347 ــ 1929).

بصفة رسمية وقانونية بعد أن قدمت ملتمسات بذلك حملتها وفود العلماء من الرباط وفاس ومكناس ومراكش وغيرها. أما الترشيح الأول فكان في وقت مبكر منذ هتفت جماهير الشعب المغربي بأمير الأطلس الشاب مولاي الحسن وليا العهد، وهو لقب كانت تضيق به إدارة الحماية إلى حد أن صحفها لم تكن تذكره، بل كثيرا ما كانت الرقابة تحذفه من الصحف الوطنية.

الثلاثاء 10 ذي الحجة 1376 هـ (9 يوليوز 1957 م).وهي خطبة غنية في هذا المضمار لما تضمنته من نصائح وتوجيهات نقتطف منها قوله طيب الله ثراه: «...يابني أوصيك بالمغرب بلدك الكريم ووطنك العظيم، مستقر الجد والوالد ومستودع الطارف والتالد، خميلتك التي ارتاضت بنسائمها رئتاك، وتملت من محاسنها مقلتاك، وتغنت بألحانها شفتاك، فحافظ على استقلاله ودافع عن وحدته الجغرافية والتاريخية، ولا تتساهل في شيء من حريته، ولا تتنازل عن قلامة ظفر من تربته، وإياك أن تقبل المساومة على أمنه وسلامة سكانه، وإذا داهمته الأخطار أو تهددته الأعداء فكن أول المدافعين، وسر في طليعة المناضلين كما رأيتني يوم تعرضت معي للبلاء، نبدوت بطلا كامل الرجولة شهما تام المروءة، واخترت معي من أجل هذه البلاد شظف حياة الشرف على رغد عيشة الاستخذاء، وارجع بين الفينة والأخرى الى التاريخ يحدثك عن همم أجدادك وعزائم أسلافك وكيف أخلصوا النية لله في حماية هذا الوطن وحياطته من الأهوال والأخطار، فجندوا الجنود وأعدوا العدد لاسترجاع مراسيه وتحصين ثغوره ودرء الطامعين وصد المغيرين، فكن ياولدي خير خلف لخير سلف، وليكن عملك لوطنك ومحافظتك على استقلاله ووحدته أمرا يقتضيه منك شرف المسؤولية وتفرضه عليك تقاليد الأسرة في آن واحد (78)».

ومن المؤكد أن إلحاح نصوص البيعات على المسؤولية وما يفرضه تحملها من تفان أعطى للشرعية بعدا قويا تولد عنه التمسك المتبادل بها والتشبث بمقتضياتها من الطرفين، مهما كلف الأمر من تضحية. يدل على ذلك موقف الملك الراحل قدس الله روحه حين رفض أن يتنازل أو

78) محمد الخامس ملك المغرب في (انبعاث أمة) ج 2 ص 118 — 119 (1377 هـ = 1956 — 1957 م)

يساوم، وفضل المنفى (79) مع أسرته الشريفة. ويدل عليه كذلك إجماع الشعب المغربي على رفض ما أراد الاستعمار إجباره عليه، وتصميمه النضالي على أن يرجع الى العرش ملك البلاد الذي غدا رمزا لجميع القيم والمبادىء الوطنية.

ومن ثم فإنه لا يستغرب وجود تجاوب عميق يربط الشعب الى ملكه المبعد، وهو تجاوب تجاوز كل المهازل التي توسل الاستعمار بها لاضفاء الشرعية على مؤامرته، وجعل الطرفين — على ما بينهما من تباعد وعلى ما يعانيانه ويقاسيانه — يلتقيان عبر المشاعر الملتهبة التي كانت تغذيها كلمات الملك المنعم ونداآته التي كان يرسلها من حين لآخر، على غرار ما فاه به من منفاه بمدغشقر بمناسبة إحياء الذكرى السادسة والعشرين لجلوسه على العرش، إذ قال : «... أيها الشعب الوفي إن شعورنا بالواجب وبقداسة الرسالة الملقاة على عاتقنا نحو الوطن العزيز وما ألهمنا الله به من ثبات ومصابرة، كل ذلك جعلنا نستهين بالصعاب ونتحمل الشدائد ونضحي بكل شيء في سبيل تحقيق ما تصبو إليه البلاد من عزة وكرامة وحرية. إننا بمناسبة هذه الذكرى العزيزة عليك التي تعرب فيها دائما عن الولاء والاخلاص والمحبة نحونا، نهيب بك أن تواصل الكفاح وتضاعف المجهود، وتتمسك بحبل الله المتين في سبيل تحقيق ما تصبو إليه من عزة وكرامة وحرية، فإن ذلك وحده يخفف عنا آلام البعد عن الوطن ووحشة الغربة في هذه الجزيرة المنعزلة التي تحول بيننا وبين مشاركتك شرف الجهاد في سبيل تحرير البلاد. نسأل الله أن يلهمنا الصبر والثبات، فهو وحده القادر على نصرنا : أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله

---

79) وهو المنفى الذي دام من يوم الخميس 9 ذي الحجة 1372 هـ الموافق 20 غشت 1953م الى يوم الأربعاء فاتح ربيع الثاني 1375 هـ الموافق 16 نوفمبر 1955، وهو يم رجوعه إلى أرض الوطن حاملا بشرى انتهاء عهد الحجر والحماية وبزوغ فجر الاستقلال والحرية.

على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله» (80).

ولقد كان طبيعيا في سياق هذه الشرعية والالتزام بها أن ينتقد المغاربة تأسيس مجلس حفظة العرش، بعد أن اضطرت فرنسا الى التراجع عن سياستها. وكان البلاغ الرسمي (81) قد علل تأسيس هذا المجلس بأنه «عند ما سحب ابن عرفة إلى طنجة بقصد السكنى وبقي العرش فارغا اقتضت المصلحة العامة تأسيس مجلس» (82).

ولا شك أن انتقاد المغاربة لهذا المجلس كان نابعا مما في إحساسهم وتفكيرهم أنه يتنافى والشرع، وأن العرش لم يكن فارغا أبدا، سواء في هذه الفترة أو غيرها من فترات المحنة، وأن ملك البلاد هو جلالة محمد بن يوسف الذي تعاهد وشعبه ببيعة شرعية يتحمل كل منهما تبعات واجباتها والتزاماتها الدينية والدنيوية.

وإن هذين الجانبين — الديني والدنيوي — ليبدوان منصهرين بعفوية وتلقائية من خلال تلك البيعة التي لا يعني الالتزام بها إلا الالتزام بالشريعة. ولا حاجة الى التأكيد بأن الشريعة هي القانون الالهي الذي يسعى بروحه ومنهجه ومختلف وسائله الى تقويم الفرد وإسعاده في ذاته وفي التحام مع الآخرين.

وإنه لهدف بعيد المنال مالم تتوافر روابط متينة يشد عراها وعي اجتماعي ينطلق من قيم كامنة في العمق بإيمان، ويحث على الانضباط والانتظام في كيان له مصداقيته ومرجعيته، وهو كيان لا نتصوره إلا في

80) كتاب (من تاريخ نهضتنا الحديثة) لوالدنا المرحوم عبد الله بن العباس الجراري — القسم 2 ص 147 (نسخة مرقونة للمؤلف).

81) أذاعه الصدر الأعظم الحاج محمد المقري مساء السبت 27 صفر 1375 هـ الموافق 15 أكتوبر 1955 م.

82) انظر كتاب (من تاريخ نهضتنا الحديثة) السالف الذكر ص 169. ومحمد بن عرفة هو الشخص الذي نصبته فرنسا ملكا على المغرب بعد نفي ملكه الشرعي جلالة المغفور له محمد الخامس.

إطار الدولة التي تقوم على الاسلام، أي التي يقوم نظام الحكم فيها عليه، لا سيما بعد أن باءت بالفشل جميع محاولات تجريب الأنظمة المختلفة التي أفرزها الشرق والغرب.

ولا حاجة الى التأكيد كذلك بأن الدعوة إلى إقامة نظام حكم إسلامي تعني الدعوة الى نظام ينهض وفق نموذجه الحق، انطلاقاً من تمثل صحيح لفلسفة الحكم في الاسلام، وتحليل علمي لواقع المسلمين اليوم، وإدراكاً لمختلف العوامل الفاعلة في تطور العالم وتقدمه، وانطلاقاً كذلك من تفكير اجتهادي حر، وتوفيق عقلي بين مبادىء الشرع ومقتضيات العصر، مع الاستفادة من كل ما أبدعه الفكر البشري، مما قد يكون رافداً للمسيرة الإسلامية، ويكون في نفس الآن عنصر التقاء على صعيد الحضارة العالمية، من أجل حياة إنسانية يسودها العدل والمساواة والعزة والكرامة والسعادة.

أسباب انتشار المذهب المالكي في المغرب*

انطلاقا من الحديث النبوي الشريف :

«يوشك أن يضرب الناس أكباد الابل في طلب العلم فلا يجدون عالما أعلم من عالم المدينة»

(وارد في صحيح الترمذي ومسند أحمد برواية عن أبي هريرة)

* نص الدرس الذي ألقاه الكاتب بأمر من صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني نصره الله وفي حضرته بعد عصر الخميس 9 رمضان 1405 الموافق 30 مايو 1985 بقصر الرياض في الرباط.

بسم الله الرحمٰن الرّحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

اللهم أكرمني بنور العلم والفهم، وثبتني على الصدق والحق، وبارك لي فيما قدرت ويسرت، لا علم إلا منك، ولا حوال ولا قوة إلا بك.

سيدي صاحب الجلالة

مرة أخرى تشرفونني وتسعدونني بدعوتكم الكريمة لي أن أشارك في دروس مجلسكم العلمي الموقر، هذا المجلس المشع بقبس مما أوتيتم من علم وحكمة، وورع وتقوى وإيمان ويقين. وإنه ليعد معلمة، بل إحدى معلمات عهدكم الزهي الزاهر، المتسم بالبناء المستمر والجهاد المتواصل، والمطبوع بأصالة الفكر وتفتح الرأي وحرية التعبير، والمتميز بما تخصون به العلماء ورجال الفكر من تكريم وتقدير، ورعاية عز لها نظير.

مولاي،

في غمرة المشاعر المنبعثة من هذا المجلس المشرق بطلعتكم البهية المهيبة، أرجو أن تأذنوا لي بالتحدث في الموضوع الذي دعوتم إليه أول

أمس (1)، لعل الله أن يفتح بصيرتي له، فلا يخيب مسعاي بين يدي مقامكم الكريم في أن أحظى برضاكم الغالي. وما يتيح لي هذا الرضى من أجر عند الله يكون بقدر ماأصادف من صواب، صواب أستوحيه من عبقريتكم الفذة وعلمكم الغزير ورأيكم السديد.

الموضوع هو «أسباب انتشار المذهب المالكي في المغرب» وسأتناوله من خلال قسمين اثنين، مع تمهيد توضيحي أقدم به.

ذلكم أن إجماع المغاربة على المذهب المالكي وتوحدهم في ظله يعتبر ظاهرة متميزة في الفكر المغربي، إن لم تكن أهم وأبرز ظاهرة في هذا الفكر، بسبب رسوخها واستمرارها والأبعاد المختلفة والمتعددة الناتجة عنها.

وهي ظاهرة تمثل اختياراً بكل ما في كلمة الاختيار من معنى، أي أن أخذ المغاربة بالمذهب ليس من قبيل المصادفة، كما أنه ليس من قبيل القسر والقهر والفرض والتعسف؛ ثم إنه ليس من قبيل الحدث الطارىء العابر.

ونعتقد أن وجود هذه الظاهرة ــ ظاهرة الوحدة ــ ينسجم مع نزوع المغاربة إلى التوحد، وهو نزوع ناتج عن طبيعتهم الميالة إلى الاتصال والالتقاء، وإلى التجمع والانصهار والاندماج، والميالة بسبب ذلك إلى الاستقرار في جميع مفاهيمه وأبعاده، وفي طليعتها الاستقرار السياسي والفكري.

هذا الاختيار هو في حقيقته حلقة في عملية اختيار أوسع وأكبر؛ وقد تمت هذه العملية على مرحلتين :

تتمثل إحداهما في اختيار الخط السني، أي في اختيار المغاربة أن

---

1) في الكلمة السامية التي ألقاها جلالة الملك نصره الله، إثر درس الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري وزير الأوقاف والشؤون الاسلامية يوم 7 رمضان 1405 الموافق 28 ماي 1985.

يكونوا على رأي أهل السنة والجماعة، أولئك الذين اهتدوا بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وسلكوا طريق الصحابة والتابعين وعلماء السلف وإجماع الأمة، بتلقائية، وفي اعتدال يذيب كل خارج عن الخط، بل يلفظه ويرفضه مهما كانت وسائله وإمكاناته.

أما الحلقة الأخرى في هذه العملية ــ وهي الأولى والأساس ــ فاختيار الاسلام الذي اعتنقه المغاربة واختاروه عن اقتناع لم يكن بالأمر السهل، على حد ما يثبت أو تثبت أحداث الفتح الاسلامي للمغرب. وربما كان من دواعي هذا الاقتناع بالاسلام، خاصة فيما يتعلق بالعقيدة، أن المغاربة وجدوا فيه الحل لمشكل عقدي مزمن، وهو مشكل كانوا يعانونه منذ الديانات الأولى التي عرفوها في المراحل البدائية وما شاع فيها من معتقدات.

هذا المشكل أو هذا الموقف العقدي يتمثل عند المغاربة في النظرة للكون، وفي تصورهم للخالق والمصير وقضايا الغيب ومشكلات الماوراء. والمغاربة في هذه النظرة ميالون إلى تقريب المجرد من المحسوس، في نزوع إلى القلق الممزوج بحب الاطلاع والطمع في الحلول؛ ولكن في نفس الوقت مع رغبة في الثقة والاطمئنان. إذن هناك سلسلة من الاختيارات بدأت بالاسلام واكتملت بالمذهب.

أما أسباب اختيار هذا المذهب، فنستطيع في ضوء ملاحظتكم التوجيهية القيمة (2)، أن نطرحها من زاويتين اثنتين : أولاهما أسباب وعوامل داخلية مرتبطة بذات المغاربة، وفي ارتباط وتفاعل بين هذه الذات وطبيعة المذهب؛ وسأمر على هذه الأسباب بسرعة. والثانية تتمثل فيها أسباب وعوامل خارجية ذات صبغة تاريخية سياسية.

---

2) الواردة في الكلمة الملكية السامية المشار إليها آنفا.

حين ننظر في الأسباب والعوامل الداخلية نجدها تنسجم مع الكيان الذهني المغربي المرتكز على قيم ومقومات من شأنها أن تكون أكثر انتشارا بين المغاربة، وأقواها إلحاما بينهم؛ وبذلك تكون أقدر على إبراز خصوصياتهم المميزة لهم. ونستطيع أن نذكر من هذه المقومات مجموعة من الضوابط تتحكم في الفعل وتنظمه وتتدخل في التفاعل والانفعال، ويغلب عليها الميل الى الاعتدال والنزوع إلى العمل أكثر من القول، وكذلك يغلب عليها التعامل مع الأشياء لتطويعها والسيطرة عليها أكثر من التعبير عنها أو الوقوف أمامها للتأمل والوصف والتحليل. ويمكن أن نذكر في هذا المحور خمسة أسباب :

أولا : مكانة الامام مالك العلمية، وانتماءه للمدينة المنورة، وهي مركز الاسلام، وعاصمة الرسول صلّى الله عليه وسلم، ومدينة الصحابة. وللمغاربة نظرة تقدير وإعجاب نابعة من حب الرسول صلوات الله عليه، والتعلق به وبآله وأصحابه والتابعين ومن إليهم من علماء السلف، وكذا تشوفهم الدائم وتشوقهم للبقاع المقدسة. وزاد هذا السبب قوة أن الامام مالكا وهو يضع موطاه — ومن خلاله مذهبه — كان ينطلق من السنة ويبني عليها، ومعها يعتمد عمل أهل المدينة باعتبارهم أدرى الناس بالسنة وأقربهم إليها. وكيف وهي — أي المدينة — تعتبر المنبع الذي استقت منه جميع الأقاليم والأقطار. فهي لذلك الأصل الذي لا ينازع أحد فيه، والذي هو أجدر بالاتباع.

السبب الثاني : الأمانة العلمية التي كان عليها الامام مالك، والتي تجلت عنده في الضبط والتدقيق لدا اختيار أحاديث موطاه، في اعتماد على السند الصحيح والحسن؛ هذه الأمانة التي أكسبت الامام مالكا ثقة بلغت عنده حدا يجعله يعترف بعدم المعرفة حين لا يهتدي إلى

جواب ويقول «لا أدري». بل إن قوما جاءوه أكثر من مرة من المغرب وسألوه في قضايا، فقال لهم : لا أدري هذه المسائل لم نتعرض لها ولم تعترضنا. يقولون : كيف ؟ جئنا من أقصى الغرب ثم تقول لنا لا أدري ؟ يجيبهم : اذهبوا وعودوا إلى من أرسلكم وقولوا له إنه لا علم لمالك بهذه المسائل.

هذه صفة تلتقي مع ما جبل عليه المغاربة من ضبط وإحكام ونقد قد يكون لاذعا في بعض الأحيان، وتلتقي كذلك مع ما عرفوا به من تحرز وتورع، سواء في جانب العمل أو في جانب السلوك، مع التقرب إلى الله والخشية منه.

ثالث هذه الأسباب الداخلية دائما : طبيعة المذهب. فهو لا يعتمد على الرأي والقياس بقدر ما يعتمد على الأثر والرواية؛ وهو في هذا يوافق مزاج المغاربة، هذا المزاج الميال إلى اليسر والوضوح، والنافر من الغموض والابهام، ومن التعقيد والتأويل. ثم إن المذهب في كل هذا يتسم بالاعتدال والتوسط. وللمغاربة في هذا الاتجاه، أو للمغاربة في ذلك اتجاه واضح، سواء في مجال العبادات، أو في مجال العقيدة، أو في غير هذا وذاك من المجالات. يمكن — إذا أذنتم — أن نمثل بموقفهم في قضية من قضايا العقيدة كقضية الصفات مثلا، فهو وسط بين التجسيم الغليظ الذي يقول به المشبهة، وبين التنزيه الذي يقول به المعتزلة. وهم في ذلك يعتمدون هذه الصفات وينظرون إليها من خلال ماورد حولها في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ويفهمونها في مدلولها الواضح البعيد عن التأويل، خوفا من أن يجنح بهم إلى التحريف.

يمكن أن نلخص هذا الموقف في قضية الاستواء. ولعلنا لن نستغرب إذا وجدناهم فيها على رأي الامام مالك؛ فقد جاءه رجل مرة وسأله : الرحمن على العرش استوى، كيف استوى يا أبا عبد الله ؟

أجاب الامام مالك : «الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة».

ولعلنا من هذا السبب المتمثل في الاتفاق بين طبيعة المذهب ومزاج المغاربة نفهم قول ابن خلدون (3) حين تحدث عن انتشار المذهب في الأندلس والمغرب، فعزاه إلى طبيعة البداوة التي تجمع الأندلسيين والمغاربة وأهل الحجاز، باعتبار أن هذه الطبيعة هي التي جعلتهم يقتربون من المذهب ويأخذون به ولا يتعدونه إلى سواه.

والحقيقة أن هذا رأي لا ينبغي أن نأخذه كما هو، لأن مصطلح البداوة لا يمكن أن ينصرف على الأندلسيين والمغاربة وهم أهل حضارة؛ ولكن إذا نحن فهمناه في هذا الاتجاه، أي المزاج الذي يميل إلى اليسر وإلى الوضوح، ونقول إلى السهولة وإلى البساطة، فإننا يمكن أن نقبل رأي ابن خلدون في هذا الصدد.

على أن ميل المغاربة إلى اليسر وإلى الوضوح لا يعني عدم التعمق في النصوص كما قد يفهم، ولو كان يعنيه لأخذوا بالمذهب الظاهري على الرغم من تأخره.

أما السبب الرابع من هذه الأسباب الداخلية فيتجلى في نضالية المذهب، وفي التحام فقهائه مع الجماهير وبقضايا الوطن والأمة والمسلمين. وللمغاربة في الامام مالك خير نموذج. وسنرى بعد قليل — إن سمحتم — موقفه السياسي ومحنته؛ دون أن ننسى حب المغاربة الشديد — وبطبيعتهم — للحرية، ودون أن ننسى كذلك رفضهم للخضوع والاستسلام للغزاة والمعتدين.

---

3) انظره في المقدمة ص 440 (ط الأميرية)

ولعلنا في غنى عن استعراض مواقف العلماء المغاربة في هذا المجال، بدءا من مواقف فقهاء المرابطين الذين تجندوا للجهاد ونشروا كلمة الاسلام في الشمال والجنوب، إلى مواقف فقهائنا الذين تطوعوا مع طلبتهم وتلاميذهم وتقدموا صفوف المجاهدين في معركة وادي المخازن، إلى مواقف علمائنا وفقهائنا الذين ابتلوا وامتحنوا في التحامهم مع العرش والشعب في معركة التحرير. ذلكم أن نظرة المغاربة الشمولية للاسلام جعلتهم يطبقون الشريعة في عباداتهم ومعاملاتهم، وفي خططهم الاجتماعية ونظمهم السياسية، ولكن كذلك يسعون إلى رفع راية الاسلام وإعلاء كلمة الله بالجهاد.

وأما السبب الخامس والأخير في هذا المحور الأول فهو تجدد المذهب باستمرار، ذلكم التجدد النابع من أصول المذهب نفسه، وخاصة ما يتعلق بالذرائع والمصالح المرسلة وما تعطيه من مرونة وقابلية للتكيف مع أية بيئة وفي أي عصر، مما يساعد على حل مختلف القضايا والنوازل الطارئة؛ وقد مرَّ الحديث عنها في درس سابق (4).

والمذهب في هذا يتفق مع طبيعة الذهنية المغربية، هذه الذهنية التي هي مستعدة باعتدالها إلى تجديد أمر الدين حتى يستمر وتستمر الرسالة، لأن المتطرف في الدين لا يمكن أن ينهض بهذا العمل، كما لايمكن أن ينهض من لا يلتزم به.

ولسنا في حاجة إلى الكشف عن تطلع المغاربة الدائم للجديد، ولكن في ارتباط بالقديم والمحافظة عليه، مما نلاحظه حتى في ممارساتنا الاجتماعية اليومية.

---

4) هو الدرس الذي أشير إليه قبل، والذي ألقاه وزير الأوقاف والشؤون الاسلامية الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري في موضوع (أصول المذهب المالكي).

لو شئت أن أشير إلى بعض الذين جددوا أمر الدين كنماذج يمكن تقديمها في هذا الصدد، لوجدت أسماء كثيرة. يكفي أن نذكر مثلا من السلاطين العلماء سيدي محمد بن عبد الله والمولى سليمان وما كان لهما من تجديد.

يمكن أن نذكر من الفقهاء المجددين أحد علماء الصحراء وهو محمد بغيع الذي كان يعتبر مجدد القرن العاشر، وفيه قال احمد بابا السوداني :

وعاشر القرون فيه قد أتى محمد إمامنا وهو الفتى

كذلك يمكن أن نذكر من الفقهاء والعلماء الذين جددوا في مئات تالية الشيخ التاودي بن سودة ومحمد بن المدني جنون وأبا اسحق التادلي وآخرين كثيرين. بل إننا إذا نظرنا إلى التجديد كما يفهمه المغاربة وكما طبقوه، فإننا نستطيع أن نستعرض لائحة طويلة، بدءا من يوسف بن تاشفين إلى جلالة المغفور له محمد الخامس بطل التحرير. أما تجديد مولانا أمير المومنين فهو أوسع من أن يحدد أو تحد جوانبه وأوضح من أن يشار إليه أو يذكر.

بعد هذا انتقل يامولاي للقسم الثاني من هذه الأسباب، ويتضمن العوامل التاريخية والسياسية، وهي كذلك خمسة :

أولها : رحلة المغاربة إلى الحجاز لأداء فريضة الحج أو لطلب العلم. وقد ألح ابن خلدون (5) على هذا العنصر وهو يتحدث عن ظاهرة انتشار المذهب في الأندلس والمغرب، فعنده أن رحلتهم كانت غالبا إلى الحجاز، والمدينة يومئذ دار العلم، ومنها خرج إلى العراق، ولم يكن العراق

5) انظر في ذلك (المقدمة) ص 440

في طريقهم، فاقتصروا على الأخذ عن علماء المدينة، وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك، فرجع إليه أهل المغرب والأندلس دون سواه وقلدوه دون غيره.

هذا صحيح ولكن إلى حد، لأن الرحلة كانت غالبا إلى الحجاز وإلى المدينة وإلى فقه الامام مالك؛ ولكن المغاربة أيضا رحلوا إلى بلاد أخرى وخاصة إلى العراق. والتاريخ يحدثنا عن الروابط الفكرية والمذهبية التي كانت لهم مع العراقيين، سواء على صعيد المذهب الخارجي أو على صعيد مذهب أبي حنيفة. ولهذا نحن لا نرى اعتبار قول ابن خلدون بهذا القطع وبهذا الجزم، أي أن المغاربة أخذوا بالمذهب لأن غاية رحلتهم كانت إلى الحجاز فقط.

ولعل المغاربة في هذا — أي في سعيهم إلى الرحلة للمدينة وأخذ العلم منها — لعلهم كانوا يستحضرون هذا الحديث النبوي الشريف الذي ندير الدرس عليه : «**يوشك أن يضرب الناس أكباد الابل في طلب العلم فلا يجدون عالما أعلم من عالم المدينة**».

وتجدر الاشارة إلى أن الرحلة — أي رحلة الفقهاء المغاربة للمدينة ومقابلة الامام مالك — رحلة قديمة، ونشير منها إلى رحلة أحد علماء سجلماسة كان أخذ مباشرة عن الامام مالك وعاد إلى بلده يفقه الناس بما أخذه. أما العلماء الذين ذهبوا بعد ذلك سواء لمقابلة الامام مالك أو لمقابلة تلاميذه فهم عديدون وأكثر من أن نذكرهم أو نشير إليهم الآن.

ثاني هذه الأسباب يتمثل في تبادل الوفود والبعثات بين المراكز الثلاثة المهمة في مجال العلم والحضارة بالغرب الاسلامي، أقصد في الأندلس والمغرب وتونس، وبصفة خاصة في قرطبة وفاس والقيروان. هذا التبادل سار في اتجاهين اثنين : الأول من المغرب إلى الأندلس والقيروان،

وقد يتعداهما وتعداهما بالفعل إلى بلاد أخرى. وعندنا أسماء كثير من العلماء الذين قاموا بتنشيط هذا التبادل؛ يكفي أن نشير إلى بعض من يمثل هذا الاتجاه في مرحلة مبكرة كدراس بن اسماعيل وأبي جيدة اليزناسني وعبد الرحيم الكتامي المعروف بابن العجوز. الاتجاه الآخر في التبادل تم من الأندلس والقيروان إلى المغرب. هنا نذكر نموذجين اثنين لأهميتهما : أولهما من القيروان سنة تسع وثمانين ومائة، حين جاء إلى فاس نحو ثلاثمائة أهل بيت وأقاموا في العدوة التي تعرف لحد اليوم باسمهم، وهي عدوة القرويين؛ وكان فيهم كثير من الفقهاء ومن فقهاء المالكية. ثانيهما من الأندلس، ويحدثنا التاريخ عن وفد مهم وضخم كان يتكون من أربعة آلاف أهل بيت، جاء إلى فاس على إثر ثورة الربض في عهد الحكم بن هشام سنة اثنتين ومائتين، وكان فيه الفقهاء، بل كان كله من الفقهاء، لأن الفقهاء كان لهم موقف من الحكم الذي اضطر إلى مقاتلتهم، مما جعلهم يهاجرون؛ وكان فيهم أمثال يحيى بن يحيى الليثي صاحب مالك وأحد رواة الموطا. هاجر هؤلاء الفقهاء إلى أماكن متفرقة، إلى الاسكندرية والقيروان، ولكن معظمهم جاءوا إلى فاس وأقاموا في العدوة التي لا تزال تعرف لحد الآن باسمهم، وهي عدوة الأندلس. ولعلنا هنا أن ننوه بجهود بعض العلماء في ترسيخ المذهب بما كتبوا أو جمعوا، على حد ما فعل سحنون في مدونته، مما كان له أثر حميد في هذا المجال.

العامل الثالث في هذا المحور التاريخي السياسي — وهو مهم — فيكمن في توقيت الاختيار، توقيت اختيار المغاربة للمذهب المالكي. ذلكم أننا يامولاي في فترة تاريخية هي النصف الأخير من القرن الثاني الهجري. المغرب يومئذ يعيش مخاض هذا الاختيار، ويعيشه وسط خضم من المذاهب والتيارات والفرق الاسلامية، سواء على صعيد السياسة أو

العقيدة أو الفقه، وكان بعضها يتسم بالغلو والمبالغة. فهناك من جهة وجود الخوارج، هؤلاء الخوارج الذين رحب بهم المغاربة حين هزموا في المشرق واستقروا في مراكز مختلفة من المغرب، في مدينة طنجة التي سوف يظهر فيها زعيم كبير من زعماء الخوارج الصفرية هو ميسرة المدغري الذي سيقوم من المغرب بحملة ضد الدولة المركزية في المشرق. وسوف يتقوى الخوارج ويكون لهم نفوذ في سجلماسة التي أسست فيها إمارة على رأي الصفرية كذلك، وهي إمارة بني مدرار. ومن سجلماسة التي يبدو أنها كانت مركزا مهما للخوارج سيذهب إلى طرابلس أبو الخطاب المعافري الذي كانت له الرياسة في طرابلس بليبيا، وسوف يطارده العباسيون إلى أن يرحل إلى القيروان؛ وهو الذي شجع عبد الرحمن بن رستم على تأسيس الدولة الاباضية في المغرب الأوسط أي في الجزائر وفي مدينة تاهرت، لا سيما بعد أن انتهت زعامة الخوارج في طرابلس.

ثم هناك الاعتزال، هذا الاعتزال الذي يقول لنا التاريخ إن قبيلة أوربة التي آوت المولى ادريس كانت على رأيه. ويحدثنا التاريخ كذلك عن جماعة تسمى الواصلية ــ نسبة إلى واصل بن عطاء ــ كانت موجودة في المغرب.

وهناك بعد هذا مذهب أبي حنيفه في الفقه. فالمغاربة كانوا أول الأمر على مذهب السنن، ثم تحولوا إلى مذهب أبي حنيفة كما يقول عياض في ترتيب المدارك. وفي هذه الفترة نحن لا نستبعد أن يكون أيضا لمذهب الأوزاعي بعض التأثير بسبب العلاقة التي كانت مع الأندلس، وبحكم أن مذهب الأوزاعي هو مذهب أهل الشام، وبحكم أموية الأندلس كما هو غير خاف.

في هذا الظرف، نعني هذا الظرف الذي كان فيه المغرب يعيش

مخاضا، ووسط تلك التيارات المتعددة والمتضاربة، يفد المولى ادريس. يفد فيرحب به المغاربة ويبايعونه ويتم الاختيار. والسبب ؟ السبب أن المولى ادريس من آل البيت، ومن آل البيت المضطهدين؛ والمغاربة معروف حبهم الشديد وتقديسهم لآل الرسول صلوات الله عليه.

في قدوم المولى ادريس إلى المغرب نقرأ روايتين اثنتين : الأولى — وهي الشائعة — تقول إن المولى ادريس جاء على إثر وقعة فخ في عهد الخليفة الهادي سنة تسع وستين ومائة، وما كان في هذه الوقعة من هزيمة على يد العباسيين. ولكن هناك رواية أخرى، وهي لا تلخو من مغزى، تقول إن المولى ادريس جاء قبل هذا التاريخ بنحو عشر سنوات، موفدا من قبل أخيه محمد بن عبد الله الذي يعرف بالنفس الزكية والذي كانت له مواجهات مع المنصور العباسي. إذن جاء المولى ادريس — حسب هذه الرواية — في مهمة لا نعرف عنها للأسف أي شيء.

هنا يطرح سؤال : الأدارسة من آل البيت، ومن الشيعة المناضلين وإن في زيدية معتدلة، والمغاربة يحبون آل الرسول ويقدسونهم؛ لماذا لم يتشيع المغاربة في هذا العهد ؟ ولماذا لم ينتشر التشيع كمذهب وليس كعاطفة ؟ كعاطفة هو موجود باستمرار ودون انقطاع، ولكن لماذا لم ينتشر التشيع كمذهب ؟

هذه قضية كبرى وسنحاول الاجابة عليها بما يتيسر. المغاربة على ما يبدو من خلال تعاملهم مع المذاهب يميزون بين ما هو تعاطف سياسي وما هو التزام فكري وديني يتبلور في التطبيق، فهم قد استقبلوا أول الأمر الخوارج ورحبوا بهم حين هزموا في المشرق، وهم يستقبلون آل البيت كما استقبلوا ويستقبلون غيرهم، ولكن من غير أن يتبلور ذلك في انتماء فكري وتطبيقي. ونعتقد أن المولى ادريس أدرك هذا الأمر جيدا، أي أدرك حقيقة التوجه الفكري المغربي؛ ولهذا لم يحاول إثارة قضية التشيع في

المغرب. وهذا واضح من الرسالة التي خاطب بها المغاربة. إذا أذنتم أقرأ فقرة من هذه الرسالة؛ يقول وهو يخاطب المغاربة : «... أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وإلى العدل في الرعية والقسم بالسوية ورفع المظالم والأخذ بيد المظلوم، وإحياء السنة وإماتة البدعة وإنفاذ حكم الكتاب على القريب والبعيد...». ويقول في فقرة أخرى : «... فعسى أن تكونوا معاشر إخواننا من البربر اليد الحاصدة للظلم والجور وأنصار الكتاب والسنة القائمين بحق المظلومين من ذرية النبيئين...» (6).

هذه الرسالة تفوح بروح الكتاب والسنة، ولا تشم منها أية رائحة يمكن أن يفهم منها أن المولى ادريس كان يريد أن يوحي أو يثير أو يفرض هذا التشيع. وربما كان يهم المولى ادريس وهو في معركة ضد العباسيين، ومعه أسرته، وكان يكفيه أن يقوي نفسه وأن يجد له مكانا يستقر فيه وينطلق منه. ويبدو أن العباسيين أدركوا ذلك، ولهذا ما كاد يستقر في المغرب حتى طاردوه، وأرسلوا له من قتله بالسم كما هو معروف في التاريخ.

ثم إن هناك تعاطفا بين الأدارسة والامام مالك. وهو تعاطف له مظهران اثنان : **الأول** يتمثل في أن الامام مالكا يروي في موطاه عن عبد الله الكامل والد المولى ادريس. **الثاني** ـــ أي المظهر الثاني لهذا التعاطف يتجلى في أن الامام مالكا كان له موقف من العباسيين؛ وقد أشرتم يامولاي إلى ذلك في ملاحظتكم القيمة (7). هذا الموقف كان لصالح أخ المولى ادريس المسمى محمدا والمعروف بالنفس الزكية. ولهذا بمجرد ظهور هذا الأخير، أعلن الامام مالك بطلان بيعة أبي جعفر. لماذا ؟ لأنها كانت على

---

6) انظر نص الرسالة في (الوثائق) المجلد 1 ص 40 ـــ 43 (المطبعة الملكية ـــ الرباط)

7) الواردة في الكلمة الملكية السامية التي أشير إليها من قبل

الاكراه، بل كان قال قبل ذلك ببطلان الطلاق المكره وسقوط يمين الاكراه على العموم. وضرب في ذلك بالسياط ومدت يده حتى انخلعت عن كتفه كما يقول لنا التاريخ.

إذن هناك ما يجعل المولى ادريس ـــ وهو من آل البيت، ومن الشيعة المناضلين، وقد وجد في البيئة المغربية نفسا آخر وميولا أخرى، بالاضافة إلى ذلكم التعاطف الذي له مع الامام مالك ـــ يسير على خط أهل السنة، وينشر المذهب المالكى الذي عرف ازدهارا في عهده.

ونستمر في ذكر هذه الأسباب التاريخية والسياسية، فنضيف **سببا رابعا**، وهو تقوية المذهب في ظل المرابطين، أولئك المرابطين الذين اعتمدوا المذهب واتخذوه حركة تقود نضالهم وتكيف هذا النضال. ومن خلاله ـــ أي من خلال المذهب ووحدته ـــ حاولوا أن يحققوا الاصلاح ويصححوا أوضاع المسلمين، ويطبقوا الاسلام في صيغة ثورية مبسطة واضحة، بدءا من الشمال في الأندلس إلى عمق القارة الافريقية. ونحن لا نستطيع أن ندرك أهمية الدور المرابطي إلا إذا عرفنا أنه بعد الاضطراب الذي تعرض له المغرب إثر انهيار الدولة الادريسية، ومع بداية الغزو الفاطمي للشمال الافريقي في مستهل القرن الرابع، ظهر في المغرب اتجاهان : اتجاه يميل إلى أمويي الأندلس، ويمثله أو تمثله مجموعة من القبائل الزناتية. واتجاه يميل إلى الفاطميين، وتمثله مجموعة من القبائل الصنهاجية. ولكل من هاتين المجموعتين من القبائل إمارات يمكن أن توصف في المصطلح السياسي بأنها إمارات عازلة أو حاجزة : Des états tampons من شأنها أن تقي هذا الاتجاه من أن يتسرب له خطر الاتجاه الآخر.

كذلك يكفي لنتمثل ما وصلته قوة المذهب في هذا العهد، أي عهد المرابطين، أن نعرف مدى صموده للموحدين والدعوة التي ظهر بها المهدي ابن تومرت، وكانت قائمة على بعض مبادىء الشيعة الامامية؛

ولكنه في الواقع لم يكن شيعيا إلى درجة مزعجة. فقد كان يتوسل بالمبادىء الشيعية فقط لتحقيق أهدافه السياسية. وإلا فنحن نعتقد أنه في عمقه ــ نقصد في عقيدته وتطبيقه الديني ــ كان على رأي أهل السنة إن لم أقل إنه كان على مذهب مالك.

ثم نصل ياموﻻي إلى السبب الخامس والأخير في هذا المحور، ويتجلى في مساندة الدولة المغربية باستمرار للمذهب. وربما إلى مثل هذا السبب أشار ابن حزم (8) وهو يتحدث عن الأندلس، حين قال إن المذهب المالكي انتشر بالسيادة والسلطان، وأن يحيى ــ يقصد يحيى الليثي ــ كان مكينا عند عبد الرحمن بن هشام، وكان يعين القضاة من قبله؛ ولهذا تركز المذهب في الأندلس. والدولة المغربية في الحقيقة لم تكن تساند المذهب فحسب، ولم تكن تقوم عليه فحسب باستثناء فترة الموحدين التي هي فترة عابرة في التاريخ على أهميتها؛ ولكن الدولة كانت باستمرار تحميه، أي تحمي المذهب من الانحرافات والتيارات المتطرفة. يكفي أن نذكر أن يوسف بن تاشفين قضى على البورغواطيين وهم منحرفون، وأن المولى اسماعيل قضى على العكاكزة وهم أيضا منحرفون، وجلالة مولانا أطال الله بقاءه وضع حدا للبهائيين وهم منحرفون بإجماع أهل السنة والشيعة.

الهدف من هذه الحماية هو الحفاظ على نقاء العقيدة وصفائها، في هذا التجاوب، وفي هذا الانسجام بين طبيعة المذهب وطبيعة ذاتية المغرب وكيانه. والهدف قبل هذا وبعد هو الحفاظ على الوحدة. وإن علينا

---

8) انظر قوله في نفح الطيب ج 2 ص 10 (ت إحسان عباس ــ بيروت)

في الظروف الراهنة وأكثر من أي وقت آخر أن نستحضر هذه الوحدة. وإنكم يامولاي تلحون عليها في كل مناسبة، خاصة والمغرب معرض باستمرار على نحو ما مر في تاريخه لألوان من المواجهات والتحديات.

وقد دلت مواقفكم ومواقف شعبكم على أن الوحدة هي الضمان. ولا أدل على ذلك من المسيرة الخضراء، المسيرة التحريرية التي استرجع بها المغرب السليب من أراضيه. هذه المسيرة التي كانت تنادي بشعار واحد تعدى كل اختلاف في الرأي وتجاوز كل انتماء مهما كان. هذه المسيرة التي جسدت الوحدة وبلورتها، والتي اعتبرها العالم بحق معجزة العصر إن لم تكن معجزة التاريخ. وكانت العدالة الدولية قد استندت إلى ظاهرة الوحدة المذهبية التي تجمع المغرب المستقل وصحراءه المحتلة لاثبات حقه في استرجاعها والحكم له بهذا الحق.

وإنه ليخيل إليَّ من موقف الدارس المحلل أنكم يامولاي بحرصكم على الوحدة، تلخصون التاريخ في أبهى صحائفه، وتتطلعون منه لتشرفوا على المستقبل تختصرون أبعاده للتحكم فيه وارتياد آفاقه وتحقيق تطلعاته التي لاحد لها ولا حصر.

وقد جاءت رحلتكم إلى الأقاليم المسترجعة ملمحا لهذه الوحدة، وهو ملمح جعل العالم كله يقتنع بحق المغرب في هذه الأقاليم، وبالمصير الذي قرره السكان في استفتاء شعبي فاق بإجماعه وتلقائيته كل حد أو مقياس، وجعل العالم قبل هذا وبعد يستحضر من خلال لحظات الرحلة ولقطاتها أهمية الوحدة وما تبلوره من عناصر الذاتية المغربية ومكوناتها، ومالها من قيم ومقومات. ومن خلال ذلك يستحضر الدور الحضاري والثقافي الذي ينهض به المغرب في إفريقيا عبر الصحراء، وفي خط السنة ومذهب الامام مالك. وقد أدى المغاربة هذا الدور، وعليهم أن يستمروا في أدائه إلى يوم الدين لأنه قَدَرهم الذي لا بد لهم في حياتهم منه.

مولاي

بارك الله سيركم ومسيرتكم المستمرة، وأدامكم نبراسا للدين، ورمزا لوحدة الأمة ونهضتها، وحفظكم في شعبكم وأسرتكم وأصحاب السمو الأمراء والأميرات، وأراكم ما تحبون وترجون في ولي عهدكم المحبوب الأمير الجليل سيدي محمد وصنوه المولى الرشيد.

والختم والدعاء من سيدنا أمير المومنين.

والسلام على مقامكم الكريم.

الدين في وسطيته وتجديده
وسياق الشخصية المغربية

انطلاقا من قول الرسول صلى الله عليه وسلم :
«لا يزال أهل المغرب ظاهرين حتى تقوم الساعة»

★ نص المحاضرة التي شارك الكاتب بها في الدروس الحسنية التي يرأسها جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله. وقد ألقيت بقصر الرياض بعد عصر الثلاثاء 11 رمضان عام 1406 الموافق 20 مايو 1986.

بسم الله الرحمٰن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

اللهم إني أستقدرك بقدرتك، وأسألك بعلمك، وأدعوك بهداك، وأرجوك من فضلك؛ فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب، وإن الهدى هداك، وإن الفضل بيدك تؤتيه من تشاء، وأنت ذو الفضل العظيم.

مولاي أمير المومنين

أتشرف بالمثول بين يدي جلالتكم في هذا المجلس الساطع نوره بوجودكم، تتصدرونه وتبثون فيه مما أفاض الله عليكم من علم واسع وفكر ثاقب ويقين صادق وإيمان ثابت وشيم حميدة، وقد اشرأبت النفوس وهفت العقول تستمد من هذا الفيض، سعيدة بلقاء جلالتكم في مكان غدا الوجهة والمحراب. وما إخال كل واحد يتطلع إليكم في هذا المكان وفي مثل هذه اللحظات إلا مرددا قول الشاعر العربي :

لقيته فرأيت الناس في رجل والدهر في ساعة والأرض في دار

نعم يا مولاي، أتشرف إذ أعتلي هذا الكرسي الذي أبيتم ــ أعلى الله مقامكم ورفع شأنكم ــ إلا أن تقيموه إبرازا لجميع القيم التي يرمز إليها، وتقديرا لمكانة العلم والعلماء. وأستسمحكم في أن أطلق عليه

كرسي الحسن الثاني للعلوم الاسلامية. وإن التاريخ سيقف عنده ــــ ومن خلاله عند هذا المجلس الموقر ــــ باعتباره مظهرا مميزا للفكر العربي الاسلامي في المغرب، ومنطلقا لمسيرة هذا الفكر في عهدكم الزاهر الميمون الذي نحتفل هذا العام في نطاقه الممتد إن شاء الله بالذكرى الخامسة والعشرين لارسائكم دعائمه القوية المتينة.

وبعد، فأستأذن سدتكم العلية في أن أتحدث عن موضوع أعترف منذ البدء بصعوبة اقتحام صيغته التركيبية، وهو : «الدين في وسطيته وتجديده، وسياق الشخصية المغربية». وسأتناوله من خلال محورين :

أولهما : عن الشخصية في سياقها مع الدين، باعتبار الدين أهم عنصر ثقافي يكون الشخصية المغربية، إن لم يكن أهم عناصرها على الاطلاق؛ وباعتباره كذلك يتبادل التأثر والتأثير معها من حيث هو نسق يتفاعل مع الانساق الأخرى للشخصية.

أما المحور الثاني فسأتحدث فيه عن ظاهرتين نتجتا عن هذا التفاعل، هما الميل عند المغاربة إلى الوسطية والاستعداد للتجديد.

حين نتحدث عن الشخصية نعني ذلكم الكيان القائم على مجموعة من العناصر المادية والمعنوية التي تتصل بالجسم والعقل والروح والارادة والشعور، والتي تتحدد من خلالها ملامح الهوية في جانبيها الذاتي والموضوعي بكل ما يشكلها من عوامل داخلية وخارجية تضبط التفكير والسلوك، سواء في حركة الانسان التلقائية وردود فعله أو محاولته التكيف مع الآخرين. والشخصية بذلك كيان ذهني مرتكز على قيم ومقومات تكون أكثر من غيرها انتشارا بين الناس وأقواها إلحاما بينهم، وتكون في ذلك وبذلك أقدر على إبراز خصوصياتهم المميزة لهم عن غيرهم، من حيث هم أفراد أو من حيث هم جماعة. وهي خصوصيات قد تتسم بالثبوت لارتباطها بعوامل قارة، ولكنها تتصف كذلك بالتطور والتغير، إذ

تخضع لعناصر متحركة هي عناصر الواقع بكل ما يفعل فيه ويؤثر، وإن كان الثبوت والتغير يبقيان مع ذلك نسبيين.

والشخصية تنبثق من مكونات تلتقي على صعيد البيئة وتنصهر في بوتقة العوامل الفاعلة فيها حضاريا وثقافيا؛ وربما كان بعضها ــ أي بعض هذه العوامل ــ ضاربا في عمق التاريخ وملتصقا بالأرض التي تحرك فيها هذا التاريخ. وللعامل الجغرافي في ذلك أثر كبير، ويتفرد المغرب فيه بتكوين طبيعي يلتقي فيه السهل والجبل والصحراء، ويتميز نتيجة ذلك بمناخ معتدل دائم فيه إشراق الشمس والتطلع إلى السماء وترقب ما تجود به. ثم هو يتميز بموقع جعله ضارب الجذور في عمق القارة التي ينتمي إليها، وجعله كذلك مفتوح الشواطىء على بحرين عظيمين، متحكما في منافذهما ومنفتحا على ما وراءهما، وكان بعض هذا الوراء يعد في الظلمات. والمغرب بهذا الموقع يتوسط كل جهات الكون، ويتحرك في مركز ثقل العالم بتفاعل جدلي مستمر، مع يد ونظر ممدودين دائما إلى الشرق في عملية أخذ وعطاء لم ينقطعا قط.

وكما ورد في حديث جلالتكم لمجلة لونوفيل أوبسرفاتور (Le nouvel observateur) في مارس الماضي فإن «من حسن حظ المغرب أن له حدودا طبيعية، فهناك المحيط الأطلسي والبحر الأبيض المتوسط والصحراء. وهذا ما جلعنا نراوح مكاننا منذ عدة قرون، وهكذا حافظنا على مزايانا وعيوبنا على حد سواء». وزدتم يامولاي : «إن شعباً يتمدد يفقد ميزأته الخاصة كالصباغة التي تذوب في الماء. إن التجربة المغربية قد اكتسبت رصيدا من المزايا لا يمكن تصديرها».

ويرتبط بهذا العامل الجغرافي عامل الجنس البشري؛ والمغرب كان مسكونا منذ العصر الحجري وفترات ما قبل التاريخ،ويتمثل هذا العامل الجنسي في السكان الأصليين، وهم الأمازيغ ج إيمازيغن، ومعناها الحر

الشريف. وهي تسمية وردت في الكتابات القديمة جدا بصيغة مازيس (Mazices) أو ما يشبهها؛ وتدل على طبيعة الشعب وتطلعاته، وإن أطلق عليهم الرومان اسم البربر. وكان موسى بن نصير قد وصفهم للخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك بأنهم الأبطال المغاور.

ولعلنا أن نستحضر العروبة الحميرية لهؤلاء السكان وأرومتهم الشرقية التي لا مجال لانكارها، وكان أثبتها مؤرخون قدامى كهيرودوت وسالوست وبروكوب، قبل أن نصل إلى ابن خلدون مؤرخ البربر. وقد تسنى للأمازيغ أن ينصهروا مع العرب الوافدين إثر الفتح الاسلامي، وكذا مع جميع من أتيح لهم أن يحتكوا بهم أو يتصلوا معهم، سواء أكانوا من الشمال أو الجنوب. ومعروف أن المغرب استقبل أجناسا مختلفة طوال العصور القديمة، على الرغم من أنه — وكما يدل عليه اسمه — يوصف بالأقصى، وكان يعرف بـ : فارويست (Farwest) العالم القديم أي غربه البعيد. وكان لهذا الانصهار أثر في إبراز طبيعة نستطيع وصفها بأنها طبيعة متوسطية تمتزج فيها الحامية والسامية.

ولا شك أن هذه البيئة بعنصريها الطبيعي والبشري أفرزت أوضاعا اقتصادية وظروفا إنمائية ونظما اجتماعية معينة تبلورت في وسائل إشباع الحاجات، أي في أساليب الانتاج ونمط العيش وما يترتب عن ذلك من تصور وسلوك. فقد أتاحت هذه البيئة منذ فجر الحضارات والعهود البشرية الأولى تفاعل الانسان مع شروطها وإمكاناتها الطبيعية، مما يسر للسكان أن يعيشوا على شكل مستقر في الغالب، يتمثل في نظام اجتماعي يقوم على جماعية الأرض والفلاحة والممتلكات، ولا سيما في السهول حيث الطبيعة تساعد على إقامة زراعة منظمة أساسها القمح والشعير والزيتون والكروم، وكذا إقامة تجارة منتظمة بما يفيض من الحبوب وبعض المواد المصنعة.

ذلكم أنه إذا كانت الزراعة هي الغالبة، فإنها لم تحل دون وجود صناعة مرتبطة بالفلاحة لانتاج الزيوت ومستخرجات الأعناب، وكذا الصيد وتصبير الأسماك. بل وجدت صناعة ثقيلة منذ العهد الفينيقي تتصل بالسفن والأساطيل وأجهزة الموانىء، دون أن ننسى صناعة الأسلحة والأمتعة والأقنعة والتماثيل وأدوات الزينة والأواني المزخرفة والصناعات الجلدية والخشبية؛ ومثلها صناعة النسيج والحصر والزرابي التي يبدو أن الفينيقيين حملوا فنيتها إلى الشمال الافريقي. ومن المعروف تاريخيا أن الزرابي كانت تمثل جزءا من الخراج أو الهدايا التي كانت تقدم للمشرق. ولعلنا ألا ننسى كذلك تجارة الذهب في الجنوب انطلاقا من الصحراء، وتجارة اللؤلؤ والمرجان في الشمال، وخاصة سبتة ومليلية اللتين تستنجدان لتحريرهما وتناديان : «واحسناه».

حين نحلل هذا الواقع نجده أثر في تكوين وحدات اجتماعية هي ليست فردية بإطلاق، ولكنها تقوم على تجمعات قبلية صغيرة يتشكل في نطاقها نظام الأسرة التي تخضع للسلطة الأبوية. وقد أفضى هذا النظام إلى إنشاء القرية ثم المدينة، مع عدم وجود أقليات منعزلة أو تكتلات منغلقة، ودون أن يؤثر وجود الرحل في بعض المناطق على نظام الاستقرار الذي كان سائدا، سواء على مستوى الحاضرة أو البادية.

وقد ساعد على هذه الظاهرة — أي ظاهرة الاستقرار — نمو ديموغرافي عرفه المغرب باستمرار، ويكفي لابرازه أن نعرف أن الأروبيين الذين زاروه في القرن الماضي وأول هذا القرن — من أمثال إركمان Erckmann والسفير شينيي Chénier والكومندان لاراس Larras — طرحوا أرقاما تدل رغم اختلافها على مدى هذا النمو؛ فهي تتراوح ما بين ستة ملايين وما يفوق الخمسة عشر مليونا.

ومن ثم نجد الواقع البيئي المغربي أثر في خلق الميل إلى الاستقرار في

جميع أبعاده، بما في ذلك البعد الفكري والسياسي؛ في الوقت الذي أثر هذا الواقع في تكوين حب شديد للحرية ورفض الخضوع والاستسلام للغزاة والمعتدين، مع قدرة فائقة على الصبر والتحمل وإمكان التوقع والانتظار. وكما قلتم يا صاحب الجلالة وأنتم تخاطبون أعضاء مكتب مجلس النواب في السنة الماضية، فإننا «لم نكن لندرك ما أدركنا لولا الحرية. الخصب كل الخصب في الحرية، وفيما غير الحرية لا يمكن لأي بلد أن يعطي أو ينجز أو يخلق».

وعلى الرغم من أن الوقت لا يتسع للدخول في تفاصيل هذه القيم والأخلاق، فإننا حين نحللها بدءا مما ينشأ الطفل عليه في أسرته إلى أن يخرج للمجتمع الكبير، نجدها تقوم على مجموعة من الفضائل الفردية والجماعية تفضي إلى تكوين رجولة جادة وصارمة مع النفس والآخرين؛ وهي رجولة يغلب عليها التمسك بالكرامة والاعتزاز بالذات إلى حد الكبرياء مع القدرة على تحمل المسؤولية، ولكن مع احترام الغير ومد اليد إليه، وربما الاندماج معه والانصهار فيه، بشيء كبير من التسامح، باعتبار التسامح مقياس التحضر كما ورد صدقا على لسانكم يامولاي أكثر من مرة.

وقد لخصتم مجموع تلكم القيم في فقرة وردت في خطاب جلالتكم ببلدية باريز في نوفمبر المنصرم حيث قلتم : «إننا ننظر أحيانا للماضي حتى ندرك حقيقة الأشياء التي تمر أمامنا. إذن فإننا لم نجد صعوبة في اختياراتنا. لقد وجدنا أولا التنوع ثم التسامح والتساكن منذ آلاف السنين. وعندما نقبنا وجدنا تراثا عريقا بربريا ورومانيا وعربيا وإفريقيا. لقد كانت لدينا إذن المسائل الجوهرية التي تساعدنا على رسم حاضرنا فأدركنا أن التنوع والقدم يتناغمان أحسن ما يكون التناغم مع الحرية. ولكن من هو هذا الشخص الذي يمكنه أن يكون حرا دون أن

يعيش كريما ؟ وهل يمكن للمرء أن يعيش في حرية وكرامة في غيبة عن المسؤولية... فإنه لا يمكن فصل المسؤولية عن الكرامة واستمرارية الدولة. ولتحقيق ذلك يجب توفير الحرية».

لعلنا بهذا نشرف على العنصر الثقافي بكل منابعه المتعددة ومصادره المتنوعة، وبجميع ملامحه الأصيلة القديمة والمستمرة. وفي هذا العنصر نستطيع رصد التراث بمختلف مكوناته ومظاهره، ولا سيما الشعبي منه بما فيه من عادات وتقاليد وحكايات وخرافات وأغاني ومرددات وأمثال وأشعار وصناعات يدوية دقيقة وما إليها من الفنون التي عرفت ازدهارا في مجال المسرح والموسيقى في عهود مختلفة وخاصة في عهد يوبا الثاني، وكذا في مجال التشكيل الذي تنم تقسيماته الهندسية كما في زخارف الفسيفساء (الزليج) عن فكر رياضي متميز لا شك.

وفي طليعة هذه المكونات الثقافية تبرز اللغة وما يغنيها من روافد اللهجات المحلية التي تداخلها وتحيط بها. وهي — أي اللغة وأقصد بها العربية المدرسية التي يطلق عليها الفصحى — تتجاوز وظيفتها التقليدية كلسان تخاطب وأداة تواصل لتصبح رمز القيم وإحساسا باطنيا عند الفرد، حتى الذي لا يتكلمها لو وجد؛ وهو إحساس بالهوية والذات وبالفكر والمشاعر، لارتباطها بالقرآن الكريم وتراث العلوم الاسلامية الزاخر. وهي بهذه الأبعاد تداخل وعي المواطن المغربي وتعيش في أعماقه، مما يجعلها عنصر توازن للشخصية سواء في علاقتها مع نفسها أو مع الآخرين، ويجعلها كذلك كما جعلها على الدوام سلاحا فعالا في معركة استرجاع الذات.

ومن ثم جاءت هذه الهوية تجمع بين ما هو محلي وما هو أوسع، أي هوية مغربية عربية إسلامية يلتقي فيها البعد الوطني ببعد الوحدة الشاملة. وهي هوية متماسكة لم تعرف التمزق أو التصدع قط منذ الفتح

الاسلامي إلى المرحلة الحديثة، على الرغم من التحديات التي واجهتها على مر العصور.

وتبرز طبيعة هذه الهوية ــ أو العينية كما سماها بعض فلاسفة المسلمين لعله الفارابي ــ في جملة ملامح تلتقي فيها نوعية البيئة بكل عناصرها ومكوناتها مع الفكر السائد والمتمثل في سلوك تجاه واقع هذه البيئة. وهو سلوك يبرز نمطا من المثل التي تعكسها مجموعة من المقومات والضوابط تتحكم في الفعل وتنظمه، كما تتحكم في التفاعل والانفعال وتنظمهما. ويغلب عليها توسط مزاجي، ولكن في نزعة عملية تتجاوز القول والتعبير وتسعى باستمرار إلى البت والحسم.

ويمكن أن نذكر من هذه الملامح كذلك قدرة الأخذ والعطاء والتأثر والتأثير والتكيف والامتصاص، مع التمسك الدائم بالمقومات الأصيلة، مما نتج عنه توازن مستمر بين المحافظة والتطور، في تطلع للجديد دون التفريط في القديم.

أما في مجال التصور والنظرة للكون والطبيعة مما يرتبط بقضايا الغيب ومشكلات الماوراء، فنلاحظ انبهارا أمام الخلق، واستسلاما يبطن اعتقادا في ضرورة أن يكون لهذا الخلق خالق لا يمكن إلا أن يتصف بالقوة والخير؛ ولكن من غير أن يحول هذا الاستسلام دون استفسار خفي ودائم عن علية كل ذلك وعن المصير. وهو موقف عقدي لم يجد المغاربة له حلا إلا مع الاسلام، علما بأن التدين عندهمْ قديم يرجع إلى الفترة البدائية وما شاع فيها من معتقدات.

وهذا التدين يدل على وعي بحقيقة الطبيعة والكون، وكذا على نضج في الفكر والشعور؛ ثم هو يدل على ميل فطري إلى الوحدانية، مما سيؤكده وجود المسيحية واليهودية قبل الاسلام، وإن لم يقبل عليهما المغاربة لارتباط المسيحية بالمد الاستعماري الروماني وارتباط اليهودية بالميز العنصري.

والحق أن المغاربة بهذا التدين يكشفون عن شخصيته سوية، شأنهم في ذلك كشأن بني الانسان المفطورين على الايمان بالله. وهي حقيقة أخبر الله عز وجل بها في سورة القيامة بهذا الاستفهام الانكاري : **«أيحسب الانسان أن يترك سدى»**. وبها خاطب الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله من سورة الروم : **«فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون»**. والرسول نفسه تحدث عن هذه الفطرة في حديثه الشريف المروي عن أبي هريرة ممثلا حال الانسان المولود في كماله بحال البعير المولود في تمامه : **«كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه كما تناتج الابل من بهيمة جمعاء هل تحس من جدعاء»**.

ولعل هذا هو السر في كون الانسان كان مخاطب الخالق ومكرمه ومتحمل أمانته، لأنه بفطرته مهيأ ومؤهل لعبادة الله على النحو الذي يريده عز وجل وهو ما لم تدركه الملائكة من قوله في سورة البقرة : «وإذ **قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم مالا تعلمون»**. ولا عجب فقد جعل الله عبادته والارتباط به في خشية وتقوى مقياس صلاح الانسان، وهو القائل في سورة الحجرات : **«إن أكرمكم عند الله أتقاكم»**، والقائل في سورة التين : **«لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون»**.

ولقد انتبه العلماء والفلاسفة كذلك إلى هذه الحقيقة المتعلقة بالفطرة، على حد ما نقرأ للفيلسوف الفرنسي هنري برجسون : «إنه وجدت وتوجد جماعات إنسانية بدون علوم وفنون وفلسفات، ولكن لم توجد قط جماعات سوية دون ديانة».

وإذا كان المغاربة عرفوا التدين، وإذا كان هذا التدين تطور معهم مسايرا مراحل تاريخهم، فإن ذلك كله مهد عندهم للاسلام الذي

احتوى الشخصية المغربية احتواء كاملا وأعاد تكوينها بالتصحيح والتقويم؛ فجعلها تتلاءم مع تصوراته ومقاصده.

ومن ثم نلاحظ في هذه الشخصية جملة خصائص نستطيع إجمالها في هذه النقط الخمسة :

1 ــ الاعتدال وعدم التطرف، مع الانضباط والحد من الأنانية والطغيان

2 ــ التقرب إلى الله وخشيته والاحتراز في العمل والسلوك

3 ــ تهذيب الغرائز والطباع وتقويم الضمير الفردي وتقريبه بوعي للضمير الجمعي العام.

4 ــ الرضى والقناعة والقدرة على تجاوز تناقضات الواقع وتحمل ذلك.

5 ــ عدم الانشغال بالغيب في اطمئنان لما أخبر الله به، مع الاستعداد للعالم الآخر ويوم الحساب، في نظرة مستقبلية على الدوام.

وإذا كان الاسلام هدى المغاربة بالعقيدة، فإنهم اتخذوا هذه العقيدة نبراسا لمفاهيمهم ومنظوراتهم ومعقولاتهم، وقاعدة لسلوكهم وعلاقاتهم، ومقياسا يميزون به الخبيث من الطيب والفاسد من الصالح. وبذلك ــ وانطلاقا من نموذج الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته والتابعين رضوان الله عليهم ــ صار الاسلام هديا لهم في جميع أحوالهم، إذ صادف استعدادا في شخصيتهم لتقمصه والاصطباغ به، سواء في سلوكهم العام والخاص أو في علاقتهم مع الله والناس، وسواء أكانوا داخل المسجد أو في الأسرة والمجتمع، أو في السوق أو ساحة الحرب. كل شيء عندهم مرتبط بالشرع تحقيقا لقوله تعالى في سورة الأحزاب : **«وما كان لمومن ولا مومنة إذا قضى الله ورسوله أن تكون لهم الخِيَرة من أمرهم ومن يَعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا».**

وتدين المغاربة من هذا المنظور هو الذي جعلهم يلتزمون بالاسلام وشريعته في كل ما يمس حياتهم، ليس فقط فيما يتصل بالعبادات والمعاملات والحدود، ولكن كذلك فيما يتعلق بالخطط والنظم، بما في ذلك نظام الحكم في حرص شديد على الشرعية المرتبطة بالبيعة التي لم يتخل المغاربة عنها قط.

ومن ثم جاءت نظرتهم شمولية ترصد الايمان والعمل، وتسعى إلى تطبيق الشريعة ونشر كلمة الاسلام والجهاد في سبيل الله، عملا بقول الرسول صلوات الله عليه يوم دخل مكة : «**لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية**». وهم في ذلك يهتدون بمثل قوله تعالى في سورة النور : «**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكّنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون**»، وقوله عز وجل في سورة العنكبوت : «**والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين**». ويتمثلون كذلك قوله الكريم في سورة التغابن «**فاتقوا الله ما استطعتم**» وقوله سبحانه في سورة محمد : «**إن تنصروا الله ينصركم**». وليس غريبا ولا من قبيل المصادفة أن تكون هذه الآية شعار المغرب الرسمي ورمز ملكه حتى اليوم.

من هنا يامولاي استسمح في الانتقال للقسم الثاني من هذه المحاضرة، لأتناول ظاهرتي الوسطية والتجديد، باعتبارهما من أبرز نتائج التفاعل الذي حدث بين الاسلام والشخصية المغربية، تحتني على تناولهما حاجة المغاربة والمسلمين جميعا إلى استحضارهما اليوم.

وتتجلى هذه الوسطية في عدة مظاهر أكتفي منها بثلاثة :

أولها : التمسك بالاعتدال المذهبي ورفض التطرف. وهذه حقيقة عامة يكشف عنها تاريخ المغرب الفكري والسياسي، وهي التي جعلته لا ينحاز للفرق والمذاهب الغالية، على الرغم من احتكاكه بها واحتضانه لها

حين تعرضت للشدة والمحنة. وذلكم ما حدث له مثلا مع الخوارج والشيعة الذين استقبلهم ورحب بهم حين هزموا في المشرق وضاقت بهم الأرض، ولكن دون أن يميل لا إلى هؤلاء ولا إلى أولئك. وظل ملتزما بخط أهل السنة والجماعة لم يحد عنه قط، سواء في المفهوم الذي يجعل أهل السنة والجماعة في مقابل الشيعة، أو في المفهوم الذي يعني الذين اهتدوا بكتاب الله وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وسلكوا طريق الصحابة والتابعين وإجماع الأمة، في اعتدالية وتلقائية تذيب كل خارج عنها وتلفظه وترفضه مهما كانت إمكاناته ووسائله. وكأني بهم قد تأثروا بالقول الذي نسبه الذهبي للأوزاعي : **«خمسة كان عليها الصحابة والتابعون : لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المساجد والتلاوة والجهاد»**.

ومقولة السنة والجماعة تعني أن التمسك بالسنة وسيلة الحفاظ على الجماعة، باعتبار أن السنة ارتبطت أولا بسيرة الرسول عليه السلام ثم لم يلبث مفهومها — في النطاق الذي سبق أن أشرت إليه — أن اتسع ليشمل سلوك الصحابة والتابعين وعموم السلف، دون أن تفقد أبدا فاعليتها المتمثلة في بعض المأثورات كالقول المنسوب للزهري بأن **«الاعتصام بالسنة نجاة»** والقول المعزو إلى ابن الديلمي بأن **«أول ذهاب الدين ترك السنة»**.

أما الملمح الثاني في هذه الوسطية فيكمن في الموقف بين العقل والنقل في مسائل العقيدة. ويرتبط بالايمان بدءا من الصفات إلى القدر، أي بالمنطلق الأول في الاسلام وهو التوحيد في قضاياه الأساسية التي كثر حول فهمها الجدل والنقاش. وفي طليعتها قضية الصفات التي وقف المغاربة منها في موقع وسط بين التجسيم الغليظ الذي قال به المشبهة، وبين التنزيه الذي قال به المعتزلة. وهو موقف يلتزم بما ورد من هذه الصفات في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، يومن بها ويصدقها

كما هي في مدلولها الواضح بتسليم وتفويض، غير لاجىء إلى التأويل الذي قد يجنح إلى التحريف.

والمغاربة بهذا الانضباط بما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله عليه الصلاة والسلام يسيرون على مذهب السلف القائم على إجراء آيات الصفات وأحاديثها علي ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه عنها حتى لا يعتبر إنكار الصفات أو نفيها إنكارا للموصوف أو نفيا له. ويلخص الغزالي هذا المذهب في الأبيات التي رَدَّ بها على الزمخشري في نقاش حول قول الله تعالى «**الرحمن على العرش استوى**»، وهي التي يقول في أولها :

قل لمن يفهم عني ما أقول   قصر القول فذا شرح يطول
ثم سر غامض من دونه   قصرت والله أعناق الفحول

إلى أن يقول في آخرها :

فهو لا أين ولا كيف له   وهو في كل النواحي لا يزول
جل ذاتا وصفات وسما   وتعالى ربنا عما تقول

وقد أفضت قضية الصفات إلى قضية عقدية أخرى أساسية، وهي الايمان بقضاء الله وقدره وما يترتب عنه من عدل في الوعد والوعيد اللذين أخبر بهما عز وجل، فلم يربطها المغاربة بالعقل ولم يجعلوها من موجباته، ولكنهم وصلوها بعلم الله ومشيئته، أي أنه تعالى يعلم مايعمل الخلق بعلمه القديم ويعلم جميع أحوالهم من طاعات ومعاصي وأرزاق وآجال لها مقادير كتبها في اللوح المحفوظ. والمشيئة تعني أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه لا يكون شيء في ملكه لا يريده. فالانسان يفعل حقيقة ولكن الله هو خالق فعله. والانسان هنا يشمل المومن

والكافر والبر والفاجر. فهو يعمل ويقدر على عمله ويريد أن يعمله، ولكن الله الذي خلقه هو الذي يخلق فيه القدرة والارادة. ومن ثم قالوا بأن الانسان يكسب أفعاله بقدرة يخلقها الله فيه، ولم يثبتوا الحرية المطلقة للانسان كما عند المعتزلة حتى لايفضي رأيهم إلى تقييد إرادة الله وتعدد الخالق. والمغاربة في هذا على مذهب الأشاعرة؛ بل إنهم قبل أن ينتموا إليهم كانوا ــ كأهل السنة والجماعة ــ يعرفون بالمثبتة لأنهم كانوا يثبتون ما ينفيه المعتزلة. وتأثرا بهم ــ أي بالأشاعرة ــ يقول المغاربة :

فإن يثبنا فبمحض الفضل وإن يعذب فبمحض العدل

ومن ثم يقرون الشفاعة باعتبارها عفوا أو تفضلا من الله على المومنين العصاة. وبلغ تعلقهم بها حدا جعلهم كثيري ترديدها والالحاح عليها حتى فيما يتداولون من أغان وأناشيد، وفي صيغ توسلية مختلفة، كقولهم : «**الشفاعة رسول الله**» «**اشفيعنا يارسول الله**» و«**ياشفيع الأمة يامولاي محمد**».

وعلى الرغم من ذلك كله، وعلى الرغم كذلك من أن المتصوفة المغاربة كشفوا بدورهم عن عجز العقل عن الخوض في مثل هذه القضايا خاصة حين ربطوها بالقلب والالهام، على حد ما يقول أحد كبار رجال التصوف المغربي، هو عبد الله الغزواني أحد رجال مراكش السبعة :

سبحان من الاه وجودك في قلبي سبحان من إلاه علمك في قلبي

أقول، على الرغم من كل هذا، فإنه لا ينبغي أن يذهب الرأي بأحد إلى أن المغاربة حادوا عن العقل في طرحهم لتلك القضايا العقدية. فهم انطلاقا من الشرع وبحكم مقتضى العقل ميزوا بين ماهو واجب

ومستحيل وجائز، وماهو قابل للثبوت والانتفاء، أو ماهو قابل للثبوت فقط أو الانتفاء فقط. ويكفي أن نعرف أن أبسط منظومة شائعة عند المغاربة ـــ وهي «المرشد المعين» ـــ تقول في المقدمة :

وحكمنا العقلي قضيـــة بلا وقف على عادة أو وضع جلا

أي أنه حكم يثبت بالعقل وليس بالعادة أو الشرع. فقد تعاملوا بشيء من الفهم العقلي المستند إلى النصوص، حتى فيما يتعلق بالصفات، كقولهم مثلا في رؤية الله عز وجل، إذ رأووا إمكانها، على حد ما يذهب إليه عياض في «الشفا» من أنه ليس في الشرع دليل قاطع على استحالة رؤيته تعالى وأنه لا حجة لمن استدل على منعها بقوله تعالى : **«لا تدركه الأبصار»** بسبب اختلاف تأويلات هذه الآية.

ومن ثم لا نستغرب حين نجد المغاربة يفتحون باب المناقشة في كثير من المسائل التي ترتبط بالعقيدة، والتي تناولها العلماء الذين تصدوا لها، من أمثال المهدي بن تومرت وعثمان السلالجي وأبي الحسن الحرالي.

بل إن مثل هذه المسائل تخطت ساحة العلماء إلى ساحة الشعب، مما يبرز الوعي العميق بقضايا العقيدة. ويتجلى لنا ذلك في المعارضات التي شاعت عند أشياخ الملحون، والتي تعرف عندهم بـ «لعراض». وإن أذنتم يامولاي أقدم مثالا على ذلك من خلال مساجلة دارت بين شاعرين كبيرين هما أحمد الغرابلي الفاسي والمدني التركماني المراكشي، تناولت قضية الايمان والعمل. قال التركماني بجواز الايمان بدون عمل، وهو رأي أوضحه في حربة قصيدته ـــ أي لازمتها ـــ وأكتفي بها :

اللايم خلي لعباد كل واحد في حالو

الشهادا بالله وبالرسول تكفي مولاها

أما الغرابلي فقال بعكس ذلك، مشترطا ضرورة العمل حتى يكتمل الايمان. وفي ذلك رد بقصيدة هذه حربتها، مع الاعتذار لمقامكم العالي عن الصيغة الهجائية التي خاطب الشاعر بها معارضه :

الداعي بالجهل اصغ اهل العلم او ما قالوا
الشهادا من غير اعمال ليس تكفي مولاها

مما جعل شيخ مراكش، وكأنه يريد أن يحسم النقاش في الموضوع، يعقب ملحا على رأيه في قصيدته التي يقول في حربتها.

الداعي شهد والشهادا بالله وبالرسول تكفي
واكفات وكافيا وخير فالدنيا ولا خرا اكثر
والمومن نيتو افضل من اعمالو

وأما الملمح الثالث والأخير للوسطية فيتجلى في التوازن بين الشريعة والحقيقة أو بين الظاهر والباطن، أي بين الظاهر الفقهي الذي قد يصل إلى الجمود والتحجر وبين الباطن الصوفي الذي قد يغرق في الفلسفة.

وهو موقف يحث على التزام تصوف معتدل ينضبط بحدود الشريعة دون الوقوع في غلو آراء التصوف الفلسفي ونظرياته، من حيث أنه لا يفصل بين الشريعة والحقيقة، وبين نصوص الشرع ومعرفة الذوق.

ويعتمد هذا التصوف السني التعبدي الذي تميز به المغاربة على التقوى والاستقامة والارتفاع بالنفس إلى مستوى خلقي رفيع حتى تقف

عند حدود الله فلا تتعداها عن طريق التأدب بأخلاق القرآن واتباع نموذج الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته والتابعين. وهم في ذلك على مذهب الجنيد الذي كان يقول : «**مذهبنا مقيد بالكتاب والسنة**».

وهذا لا يعني أن المغاربة لم يعرفوا التصوف الفلسفي الذي ازدهر على يد أحد تلاميذ محي الدين بن عربي، هو عبد الحق بن سبعين السبتي الذي ترأس في منتصف القرن السابع الهجري بسبتة جماعة «السبعينية» التي ثار عليها العلماء لخروجها عن المألوف في العقيدة والسلوك.

ويكاد هذا الخيط الصوفي يجمع بتفاوت بين المغاربة كافة، سواء أكانوا فقهاء أي أولئك الذين يعتمدون التحليل المعرفي القائم على البرهان والعقل المرتبطين بالنص، أو ممن اختصوا بإطلاق المتصوفة عليهم وهم أولئك الذين اشتهروا بالحدس والذوق في إدراك المعرفة. وبلغ هذا الالتقاء إلى حد قيل :

من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق
ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق

بل إنا نجد هذا الروح الصوفي حتى عند السلفيين الذين ناهضوا الطرقية في مرحلة ما من تاريخ المغرب الحديث، إن لم أقل إنا نجده في نشأة الحركة السلفية نفسها.

ويتمثل هذا الخيط عند المغاربة في سلوك ديني يتجلى في الانضباط والامتثال، أي في تصور حقيقي للدين لا أقول إنه بعيد عن الباطن أو بعيد عن الظاهر، ولكنه يجمع بينهما في إيمان وصفاء وتلقائية، وإن اضطروا فيه إلى الترجيح حين يبدو تعارض بينهما فإنهم يغلبون

الظاهر. ولعل هذا هو السر في كون التصوف المغربي لم يشتط أبدا ولم ينحرف قط في اتجاه النظريات الفلسفية.

مولاي أمير المومنين

إن التزام المغاربة بالاسلام على النحو الذي رأينا — وفي وسطية واعتدال — أتاح لهم أن يكونوا على مر التاريخ مهيئين للحفاظ على الدين، مستعدين لتجديد أمره حتى يستمر وتستمر رسالته. وهو عمل لا يمكن أن ينهض به المتطرف، كما لا يمكن أن ينهض به غير الملتزم لارتباط سلوكهما بالهدم دون البناء.

وقد انطلق المغاربة في أداء هذه الرسالة من تصور مرن ومتسع للتجديد، هو وسط بين التقليد والابتداع، على الرغم مما شاع عنهم أنهم مقلدون حتى قيل في المثل الشعبي : «در ما دار جارك أو بدل باب دارك». وهذه قضية لها أبعاد أخرى تتصل بضوابط السلوك وبمفهوم الابداع الأدبي والفني وخلفياته والعوامل الفاعلة فيه ستحيد بي عن الموضوع لو حاولت مناقشتها.

ويكاد يكون تصور التجديد مقترنا عندهم بالاتباع الذي يعني أنهم يتبعون الحق ويقتنعون بالدليل ويحترمون رأي الأيمة الذين يقتدون بهم. وحتى الذين لا يقتدون بهم فهم يكنون لهم الاجلال والاكبار والتقدير، ولا يبيحون لأنفسهم أن يمسوهم أو يجرحوهم أو يطعنوا في عملهم واجتهادهم لمجرد أنهم يختلفون في بعض الجزئيات مع من يتبعون، وقد يختلفون معهم حتى في بعض الكليات. والمغاربة في هذا كله يتحملون مسؤوليتهم كاملة.

وقولهم بالاتباع لم يحل عندهم دون الابتداع في نطاق الحدود التي تتيحها معادلة لا شك أنها صعبة، تلكم التي تقتضي التوفيق بين القول

النبوي الوارد في الحديث الشريف بأن «**كل بدعة ضلالة**» وقبول ما يستحدث من أمور نافعة لا يمكن وصفها إلا بأنها من قبيل البدع المستحسنة.

ولم يجد المغاربة في ذلك أي تعارض أو تناقض مع الأخذ بالمذهب المالكي الذي أجمعوا عليه وتوحدوا في ظله، والذي قد يظن أنه خلف مايشاع عنهم من تقليد. وقد غدت أسباب الأخذ بالمذهب معروفة لا تحتاج إلى أن تثار، وبعضها يدخل في إطار الانسجام مع مكونات الشخصية المغربية؛ ومن بينها ما ينسجم مع روح التجديد، كقابلية المذهب لذلك من خلال الذرائع والمصالح المرسلة. وقد أمرتم في السنة الماضية بدرس في هذا الموضوع تشرفت بإلقائه بين يدي جلالتكم.

على أن مالكية المغاربة لم تحل دون حرصهم على العودة إلى الأصول، أي إلى الكتاب والسنة وما سار عليه الصحابة والتابعون وأيمة الأمة وعلماؤها. كما لم تحل دون ترجيح القول بالأعراف والعادات وما جرى عليه العمل حتى ما كان من ذلك مخالفا للنصوص. كذلك لم تحل مالكيتهم دون إلحاحهم على التقريب بين المذاهب بهدف التوحيد، ولا سيما في بعض المجالات المتيسرة، كما هو حادث هذه الأيام فيما يتعلق بالأحوال الشخصية مما نرجو له كامل التوفيق والنجاح.

وحين نتأمل تصور المغاربة للتجديد نجده يمس العناصر المنصوص عليها في الحديث المروي عن أبي هريرة مرفوعا : «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها**».

بالنسبة لمعنى التجديد، فإنه يكاد يشمل عندهم جميع ماورد مفرقا عند العلماء من إحياء العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما، والنهوض بالعلم وتشجيع العلماء، ونفع الأمة بالتدريس والوعظ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونصرة الحق والانتصار لأهله.

أما بالنسبة للمجدد، فقد يكون واحدا أو أكثر من واحد، وقد يكون من العلماء أو الأولياء أو الملوك، لا يشترط فيه إلا أن يكون معروفا مشارا إليه، وأن تنقضي الفترة وهو كذلك، أي معروف ومشار إليه بين معاصريه ومن خلال قرائن أحواله وانتفاع الأمة به. وهو بعد هذا قد يكون مجتهدا وقد لا يكون، كما أنه قد ينتسب لآل البيت أو لا ينتسب. ثم إنه قد يعتبر مجددا على صعيد الأمة الاسلامية كلها وقد لا يعتبر إلا في نطاق محدود.

وأما فيما يتعلق بالفترة فهي غير مقيدة، سواء بالنسبة لامتدادها إن كانت قرنا أو أقل، أو بالنسبة لمبتداها ومنتهاها إن كان أول القرن أو منتصفه أو آخره.

والذين تحدثوا من المشارقة والمغاربة عن التجديد والمجددين، ذكروا أسماء بعينها في كل عصر تتفرد وتتعدد، وقد سبقت الاشارة إلى بعضها عرضا في درس العام الماضي. ومن بين العلماء والصلحاء والملوك المغاربة الذين عدوا في المجددين الفقيه محمد بغيع الصحراوي الذي اعتبره أحمد بابا السوداني في رجز له مجدد القرن العاشر، وفيه قال :

وعاشر القرون فيه قد أتى محمد إمامنا وهو الفتى

وعند القصار أن السلطان أحمد المنصور الذهبي يعتبر مجددا لهذه المائة، وذلك في قوله من رجز له في الموضوع :

ولم نجد من جدد الدين سوى إمامنا المنصور فالكفر ثوى

وفي ميدان الولاية والصلاح عُد عبد الله الهبطي مجدد نفس المائة، وفي ذلك قال ولده محمد :

ومنهم الشيخ الرضى ذو الجاه الهبطي الأبـر عبـد اللـه
بعث في المائة هاذي العاشرة يحي شريعة النبـي الداثـرة

على هذا النحو تسلسل المجددون من المغاربة، إذ اعتبر الأفراني صاحب «الصفوة» أن أبا علي اليوسي هو مجدد القرن الحادي عشر. واعتبر المرجاني في «وفية الأسلاف وتحية الأخلاف» أن من المجددين المغاربة في المائة الثانية عشرة الشيخ التاودي ابن سودة. وبالنسبة لهذه المائة ذكر محمد دينية في «واسطة العقد النضيد» مجموعة من العلماء تلوح عليهم أوصاف التجديد، كالطيب بنكيران ومحمد بن أبي القاسم السجلماسي الرباطي وحمدون بن الحاج وسليمان الحوات.

أما بالنسبة للمائة الثالثة عشرة فذكر صاحب «الواسطة» محمد ابن المدني جنون وأبا إسحاق التادلي والمكي البيطاوري الرباطيين، والسلطان المنعم جلالة الحسن الأول الذي اشتهرت رسالته التي وجهها للأمة عند مختتم القرن الماضي، وفيه قال البيطاوري المذكور :

مجدد العصر محيي الدين شمس هدى أقوالـه حكـم أفعالـه سنـن

وفيه قيل كذلك :

فأنت أس الديـن والمجدد له كما نص بذاك يشهـد

ونعتقد أن تاريخ المغرب الفكري والسياسي غني بالرجال الذين جددوا أمر الدين في مجالات العلم والجهاد والولاية، سواء على صعيد الوطن أو الأمة الاسلامية قاطبة، بدءا من يوسف بن تاشفين والقاضي عياض والمهدي بن تومرت إلى السلطانين المنعمين سيدي محمد بن عبد

الله والمولى سليمان، ثم إلى أبي شعيب الدكالي ومحمد بن العربي العلوي وجلالة المغفور له محمد الخامس، هذا الملك المكافح الذي أتشرف وأعتز بأن ألقي درسي مباشرة عقب يوم ذكراه طيب الله ثراه وجزاه أحسن الجزاء وجعله مع الذين أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.

أما في المرحلة المعاصرة، فالتجديد الذي ظهرتم به يا صاحب الجلالة، تقودون حركته وتعلون رايته سواء على صعيد المغرب أو على صعيد الأمة العربية الاسلامية، أوسع من أن يثار في حيز درس محدود. ولو حاولت أن أفعل لأصابني العجز والتقصير، فقد تكاثرت مظاهره وتألقت حتى ما أدري ما أدع منها وما أذكر.

فهل أذكر معرفتكم الواسعة الأصيلة وثقافتكم المتفتحة المعاصرة وتجربتكم الرائدة وخبرتكم العميقة واجتهاداتكم الصائبة ومواقفكم المتميزة ؟

أم أذكر النهضة الشاملة التي أقمتم دعائمها على أساس متين من العلم تشيدون معاقله وترعون رجاله ؟

أم أذكر مسيرتكم التحريرية المظفرة التي استعدتم بها السليب من أرض الوطن والتي عدها العالم بحق معجزة العصر بل معجزة التاريخ ؟

أم أذكر دعوتكم المتواصلة لبعث إسلامي جديد يتوخى الوحدة، ويعتمد الوسطية والتجديد، ويستند الى الكتاب والسنة وما اصطفاه علماء السلف ؟ وهي الدعوة التي توّجتموها برسالتكم التي وجهتم إلى الأمة الاسلامية مع مطلع هذا القرن.

أم أذكر جهادكم الصادق لنصرة الحق العربي الاسلامي الذي غدت القدس رمزه وشعاره، وما بذلتم وتبذلون من جهود لازالة الضيم

الذي تعددت مظاهره ومحو وصمة الاهانة والعار.

هل ؟ وهل ؟ وهل ؟... معذرة يامولاي إن كنت لا أستطيع ذكر كل ما يقتضي الموضوع والموضوعية ذكره. وحسبي أن أقول مع أبي الطيب المتنبي :

متى أحصيت فضلك في كلام فقد أحصيت حبات الرمال

وإنكم ياصاحب الجلالة بهذا التجديد تجددون الرسالة التي نهض بها المغاربة على الدوام، والتي لاحياة لهم بدون أدائها والاستمرار في هذا الأداء إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وهي رسالة تنسجم مع شخصية المغرب وتتفق مع تاريخه وتلتقي مع الرؤية التي نظر بها المسلمون إلى هذا البلد، والأمل الذي علقه عليه الرسول صلوات الله عليه، والمسؤولية التي حمله إياها نتيجة ذلك. وصدق عليه السلام : «**لا يزال أهل المغرب ظاهرين حتى تقوم الساعة**».

وهو حديث لا يتسع المجال لاستعراض مختلف ما جاء في لفظه ومعناه، وخاصة حول كلمة «المغرب». وقد أورده مسلم برواية الحضرمي عن سعد بن أبي وقاص في ترجمة باب قوله عليه الصلاة والسلام : «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم**». ومهما قيل في تفسير هذا الحديث الذي أدرنا الدرس عليه، فإن الواقع يرجح السياق الذي وجهناه فيه.

أمد الله في عمركم يامولاي معززين منصورين حتى تحققوا هذا الظهور، وحفظكم ممتعين بالصحة والعافية، وكلأ برعايته وعنايته أصحاب السمو الأمراء والأميرات، وأقر عينكم بولي عهدكم المحبوب فخر المغرب وعالم الشباب الأمير الأمجد سيدي محمد وصنوه النابغ السعيد المولى الرشيد.

اللهم أنت أمرتنا بدعائك ووعدتنا بإجابتك، وقد دعوناك كما أمرتنا فأجبنا كما وعدتنا يا ذا الجلال والاكرام إنك لا تخلف الميعاد.

والختم من مولانا أمير المومنين والسلام على مقامكم الكريم.

موقف الغزالي

من إشكالية التوفيق بين الحكمة والشريعة

* نص البحث الذي قدمه الكاتب في الدورة الثانية لأكاديمية المملكة المغربية لسنة 1985 (أكادير 27 — 29 نوفمبر). وكان موضوعها : «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وابن ميمون».

عاش أبو حامد محمد الغزالي (450 ـــ 505 هـ = 1058 ـــ 1111 م) في عصر يعد من أغنى عصور الفكر الاسلامي وأخصبها وأكثر تعرضا للصراع بين تيارات ومذاهب يبرز وجودها محاور هذا الفكر المتبلورة في قضايا ناقشها المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة والمتصوفة؛ دون التحدث عن الاتجاهات العلمية والأدبية المختلفة التي كانت ترفد الثقافة والحضارة يومئذ، ودون إغفال الحوافز الظاهرة والخفية التي كانت تحرك تلك التيارات والمذاهب، والتي كان للسياسة فيها أثر كبير.

وكان طبيعيا في خضم هذا الصراع أن تبرز بعض الاشكاليات الفكرية، يحتد حولها النقاش وتتخذ فيها مواقف تحدد مسار مختلف النزعات والأطراف.

وتعتبر إشكالية التوفيق بين العقل والنقل في طليعة ما كان يشغل فكر المسلمين في هذا العصر،امتدادا لما كان بدأه علماء الكلام الأولون منذ أواخر القرن الأول الهجري حين طرحوا قضايا شائكة، كالصفات التي نزه الجبريون عنها ذات الله، سعيا منهم الى رد تيار التجسيم الذي كان بدأ يشيع تحت تأثير الغنوصية والمذاهب المجوسية، وكحرية الانسان التي نادى بها القدريون، في تناولهم للشر والظلم وعلاقتهما بما هو قضاء محتوم، وكانوا بهذا الرأي يعبرون عن موقف سياسي تجاه الوضع الأموي القائم على فكرة الجبر.

ومن زاوية محددة لهذه الاشكالية، تناول الفلاسفة قضية التوفيق بين الشريعة والحكمة أو الدين والفلسفة، في بحث عن العلاقة بينهما لامكان ايجاد عناصر هذا التوفيق. وهي قضية قديمة كذلك، ظهرت أولى محاولات البحث فيها مع بداية احتكاك الفكر الاسلامي بالفلسفة اليونانية واختلاف العلماء حولها ما بين مؤيد ورافض وساع للتوفيق.

وكان أبو يوسف يعقوب الكندي (ت نحو 260 هـ ــ 873 م) من أول الذين اتخذوا موقف الملاءمة إذ أبدى في رسائله الفلسفية (1) رأيا ساوى فيه بين الدين والفلسفة، على اعتبار أن كلًّا منهما يطلب الحق الذي هو واحد لايتغير، إلا أنه لم يلبث أن قدم الدين على الفلسفة، محتجا بأن الوصول الى الحق عن طريق المعرفة الربانية المتمثلة في الوحي أيسر وأسهل، ومحتجا كذلك بأن البراهين القرآنية أوضح من الأدلة المنطقية وأوجز منها وأبين، مما يجعل العلم الالهي متفوقا على المعرفة الانسانية بنفس النسبة التي تتفوق بها السلطة الربانية ــ من حيث هي مصدر ذلك العلم ــ على وسائل البشر في اكتساب تلك المعرفة.

وقد اتسع نطاق هذا البحث التوفيقي على يد جماعة من الفلاسفة، أبرزهم أبونصر محمد الفارابي (260 ــ 339 هـ = 874 ــ 950 م)،وأبو علي الحسين بن سينا(370 ــ 428 هـ = 980 ــ 1037 م)، مما ولد موقفا جديدا تزعمه الغزالي الذي تعامل مع الاشكالية المطروحة من موقع شاع عند جمهور الدارسين أنه يتسم بالرفض للفلسفة والاصطدام معها، بل الاعراض عن العقل ومعارضته الى حد التعريض به ومهاجمته.

ونعتقد أن أبا حامد لم يكن متنكرا للفلسفة بقدر ما كان يسعى

---

(1) انظر ج 1 ص 373 فما بعد من «رسائل الكندي الفلسفية» ت أبوريدة (القاهرة 1950).

الى عملية توفيقية يتناول فيها القضايا الفلسفية من منظور إسلامي، وبمنهج نقدي متميز؛ وكان في ذلك متأثرا بثلاثة عوامل :

أولها : يتمثل في المراحل التي مر منها تكوينه العلمي، والدور الذي كان للفلسفة فيه، ومدى تطور تفكيره مرتبطا بهذا التكوين، ومتأثرا بجميع العوامل الفاعلة فيه.

الثاني : تكشف عنه نوعية القضايا التي شغلت فكر المسلمين، وما كان يحيط بهذه القضايا من مزالق ومآزق لم يكن سهلا على الذين تناولوها أن ينفذوا منها دون أثر ما يصيبهم.

الثالث : يكمن في طبيعة تفكير الغزالي وهو يتعامل مع تلك القضايا في تمييز بين أنواعها، بتناول موضوعي انتقادي، من غير تصلب في الرأي، ودون اللجوء الى أحكام مسبقة قد تضلله أو تعميه عن البحث والتحليل، وهو القائل : «اعرف الحق بالحق ولا تعرف الحق بالرجال».

ونعتقد كذلك أن تعامل الغزالي مع إشكالية التوفيق يظهر من خلال محورين اثنين سنتناولهما في هذا البحث، بعد أن نلقي بعض الضوء على منهجه، هما :

أولا : رده على الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق قبله، وهو المحور الغالب.

ثانيا : تأثره في جملة من آرائه ببعض النظريات الفلسفية الدخيلة.

★ ★ ★ ★ ★ ★

ويعتبر الشك نقطة الانطلاق في منهج الغزالي، إذ يرى أن «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال» (2).

---

(2) ميزان العمل ص 159 (ط مكتبة الجندي بالحسين — القاهرة دون تاريخ).

وقد بدأ الشك عنده بالتخلي عن التقليد الذي انتقل منه الى الحس، إلا أنه سرعان ما فقد ثقته فيه، ليلجأ إلى العقل، قبل أن ينتهي الى الذوق والكشف المؤديين إلى المعرفة القلبية، باعتبار القلب مناط الايمان ومصدر كل فعل وانفعال.

والحقيقة أنه في منهجه كان يعتمد مقاييس متكاملة؛ فهو إذا كان يرى إمكان اعتماد الحواس في مجال معين للمعرفة، واعتماد العقل في مجال محدد آخر، فإنه لم يكن يرى فيهما — أي في الحس والعقل — مقاييس كافية لطرق ميادين أخرى كالدين.

ويشرح الغزالي حالة الشك عنده فيوضح أنها لازمته مند فترة صباه حين بدأ يثور على التقليد الذي كان يشاهد ممارساته في مجال العقائد مما دفعه إلى أن يبحث عن الحقيقة، أي حقيقة العلم أو العلم بحقائق الأمور، وهو اليقين الذي لايبقى معه أدنى شك. يقول : «وقد كان التعطش الى دَرَك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمرى وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شِرَّة الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الاسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : **(كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)**، فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات، فقلت في نفسي : إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ماهي ؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف منه المعلوم انكشافا لايبقى

معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم.» (3).

وقد قاده هذا التطلع إلى أن يتعامل مع الحس، انطلاقا من التجربة والمشاهدة؛ وفي ذلك يقول : «فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها، فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا؛ وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة. ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار الدينار، الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار» (4).

وأسلمه رفض المحسوسات إلى العقل الذي احتل عنده مكانة شريفة مرموقة، إذ رآه «منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين، فكيف لا يشرف ماهو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة» (5).

ومن ثم عني الغزالي بالمنطق، واعتبره مقدمة العلوم كلها. فبالاضافة إلى أنه خصص له بعض الكتب كـ (معيار العلم) و (محك النظر)، فإنه كتب عنه مقدمة مهد بها (كتاب المستصفى من علم الأصول)؛ وفي أولها قال : «نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان

(3) المنقذ من الضلالي ص 5 — 6 (ط المكتبة الثقافية — بيروت — لبنان)

(4) نفس المصدر ص 7 — 8 — 9.

(5) إحياء علوم الدين ج 1 ص 73 (نشر مكتبة عيسى البابي الحلبي — مصر)

الحقيقي وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب (محك النظر) وكتاب (معيار العلم). وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها. ومن لايحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا... وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه» (6).

ولعلنا لا نستغرب إذا وجدنا الغزالي يحاول تطويع منهجه ــ وخاصة في ما كتب عن المنطق وأدواته ــ للدراسات الفقهية، بل إنا نجده يستمد أمثلته من الفقه في كتاب (معيار العلم) (7). وفيه يرى أن المنهج صالح للمسائل الفقهية مثلما هو صالح للأمور العقلية؛ وإن كان يميز بين الاستدلالات ذات الطابع الظني والاستدلالات ذات الطابع اليقيني. بل هو كثيرا ما يلجأ في مناقشته لآراء الفلاسفة إلى الطعن في أدلتهم العقلية، على حد قوله في إحدى القضايا : «وأما ما ذكر تموه من الدليل العقلي أولا فمبني على مقدمات كثيرة لسنا نطول بإبطالها ولكنا ننازع في ثلاث مقدمات منها» (8).

ومع التزامه بالمنطق وأدواته، فإنه يلجأ إلى قول الشرع في أحيان كثيرة، كقوله في نقاش له : «... وإنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لا من العقل» (9)

ويبدو أن رفضه المحسوسات لم يلبث أن أفضى به إلى الظن في العقليات التي شك فيها بدورها، لما قد تتعرض له من تفنيد، إذ «لعل وراء إدراك العقل حاكما آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه» (10).

---

(6) ص 10 (ط الثانية ــ دار الكتاب العلمية ــ بيروت 1403 ــ 1983)

(7) انظر مثلا صفحات 92 ــ 109 ــ 112 ــ 116 ــ 123 ــ 127 ــ 128 ــ (ط الرابعة دار الأندلس بيروت ــ لبنان 1983). ونجده في بعض الأحيان يقول : «وفي الفقه نقول» : ص 92.

(8) تهافت الفلاسفة ص 229 (ت.د.سليمان دنيا ط السادسة ضمن ــ ذخائر العرب ــ رقم 15 ــ دار المعارف ــ القاهرة).

(9) المصدر السابق

(10) المنقذ ص 9

وإذْ كان الشك عند الغزالي سبيلا للوصول إلى حقيقة الأمور، فقد كان طبيعيا — وهو يشك في العقل كماشك في الحس — ألا يجد يقينه فيه، أي في العقل أو عن طريقه؛ ولكن أن يجده في شيء آخر وقوة أخرى أتاحت له أن يخرج من معاناة الشك والاضطراب. «ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف» (11)، وهو الذي جعله يضع العقل في مكانه الحق. فإذا كان حكم العقل صحيحا في العلوم المنطقية والرياضية وفي كل مجالات المعرفة التي تعتمد التجربة، فإنه بالنسبة للالهيات لا يكون فيها إلا على مقدور الامكان.

وقد دلت هذه المعاناة على أن الشك الذي اجتاز الغزالي مراحل مختلفة منه ومتعددة، كان شكا منهجيا توسل به للوصول الى اليقين، على أنه في تناوله لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة، كان يجمع بين الشرع والعقل، وينتقد كل من ظن أو اعتقد الاكتفاء بأحدهما دون الآخر؛ وفي ذلك يقول مشبها العقل بالبصر، والقرآن بالشمس : «... قد خاب على القطع والبتات وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأذاء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء. فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء. فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان. فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور...» (12).

---

(11) نفس المصدر ص 11

(12) كتاب الاقتصاد في الاعتقاد ص 4 (ط الأولى — دار الكتب العلمية — بيروت لبنان 1403 — 1983)

ومن ثم، فإنه حين نظر إلى الفكر المعاصر له وما يتخبط فيه من مذاهب وتيارات، وحاول أن يطبق منهجه، ألفى نفسه مضطرا إلى أن يناقش المتكلمين قبل أن يتصدى للباطنية ويؤلف كتابي (المستظهري) و(حجة الحق وقواصم الباطنية)؛ ثم انتقد الفلاسفة في (تهافت الفلاسفة) بعد أن عرف بهم في (مقاصد الفلاسفة)، وكان قد قضى سنوات غير قليلة يدرس الفلسفة وكتبها، ولا سيما فلسفة أرسطو ومن سار على نهجه في الفكر من علماء المسلمين.

وفي نهاية المطاف اتجه يبحث عن طريق اليقين والمعرفة الحق، أي المعرفة التي لم يتحها له العقل. وتسنى له ذلك عن طريق الذوق والكشف أي المعرفة أو الحقيقة الصوفية. وقد تحدث عن مختلف هذه الفئات، من متكلمين وباطنية وفلاسفة وصوفية، معتبرا أن «الحق لايعدو عن هذه الأصناف الأربعة» (13)، فبدأ بعلم الكلام إلا أنه لم يشف غلته، إذ وجد أن أصحابه في دفاعهم عن العقيدة «اعتمدوا... على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في جنب من لايسلم سوى الضروريات شيئا أصلا... نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة تشوف المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها، ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق» (14)

(13) المنقذ ص 13
(14) نفس المصدر ص 15

ثم اتجه للفلسفة ونظر في أصحابها من دهريين «وهؤلاءهم الزنادقة (15)»، وطبيعيين «وهؤلاء أيضا زنادقة» (16)، وإلاهيين كسقراط وأفلاطون وأرسطو ومتبعيهم كابن سينا والفارابي، وتتبع علومهم الرياضية والطبيعية والالهية، وانتهى إلى أن في الالهيات «أكثر أغاليطهم... ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلا يجب تكفيرهم في ثلاثة منها وتبديعهم في سبعة عشر (17)». أما الباطنية فقرر «شبهتهم إلى أقصى الامكان ثم... فسادها بغاية البرهان» (18).

وانتهى به المطاف إلى تجربة التصوف فأكدت له معاناتها « أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى، خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلا، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به (19)».

★ ★ ★ ★ ★

وقبل أن ننظر في محاولته التوفيقية وما فرضت عليه من انتقاد الفلاسفة، يجدر بنا أن نشير إلى أنه في ذلك كان يسعى إلى تحقيق ثلاثة أهداف :

---

(15) نفسه ص 18
(16) نفسه ص 20
(17) نفسه ص 27
(18) نفسه ص 35
(19) نفسه ص 50

الأول : مراجعة الفلاسفة المسلمين في تناولهم لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة، إذ اعتبرهم مبتعدين عنهما وفاشلين في الملاءمة بينهما، لأنهم عارضوا النقل والعقل معا، فلم يحققوا الملاءمة بقدر ما تبنوا روح الفلسفة اليونانية ودافعوا عنها، وخاصة منها الأرسطية والأفلوطينية، وهي مجرد نظريات محدودة ومتغيرة لا يمكن بأي حال أن تمثل جوهرا ثابتا للفكر الفلسفي.

الـ : تحصين عقيدة العوام، ذلك أن الناس عنده مختلفون في الاستعداد ومتفاوتون في الادراك، وهم من ثم مقامات حصرها في اثنين : «أحدهما مقام عوام الخلق، والحق فيه الاتباع والكف عن تغيير الظواهر رأسا، والحذر عن إبداع التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة، وحسم باب السؤال رأسا، والزجر عن الخوض في الكلام والبحث، واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة... المقام الثاني بين النظار الذين اضطربت عقائدهم المأثورة المروية، فينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع، ولا ينبغي أن يكفر بعضهم بعضا بأن يراه غالطا فيما يعتقده برهانا، فإن ذلك ليس أمرا هينا سهل المدرك، وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف كلهم به، فإنهم إذا لم يتفقوا في الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن» (20).

الثالث : إزالة ما كان للفلاسفة من مكانة في نفوس البعض. وقد صرح بأن من دوافعه إلى تأليف كتاب (التهافت) ما رآه يتفشى بين جماعة من «الأغبياء» (21) «يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب

---

(20) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ص 188 (ط الأولى 1381 هـ — 1961 م — دار إحياء الكتب العربية — عيسى بابي الحلبي) وكان قد تحدث في (القسطاس المستقيم) عن أصناف الناس الثلاثة : العوام وهم أهل السلامة البله، ثم الخواص وهم أهل الذكاء والبصيرة، ومن بينهم يتولد أهل الجدل (ص 86 — مطبعة الترقي — القاهرة 1318 هـ).

(21) تهافت الفلاسفة ص 75

والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء» (22) من التخلي عن الدين ورفض وظائفه والاستهانة بشعائره لمجرد «سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم، وإطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم وحسن أصولهم ودقة علومهم... فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ماحكى من عقائدهم طبعهم تجملوا باعتقاد الكفر، تحيزا إلى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخراطا في سلكهم، وترفعا عن مسايرة الجماهير والدهماء...» (23).

وقد سلك الغزالي في انتقاده للفلاسفة أسلوبا أسعفه في التزام البحث الموضوعي، فبدأ بالتعرف إلى المسائل المختلفة التي طرحوها، والتعريف بها، وما كان لهم فيها من آراء ونظريات. وقام من أجل ذلك بعمل جليل تمثل في تأليفه كتاب (مقاصد الفلاسفة)؛ وفيه تناول ثلاثة من علومهم هي المنطقية والالهية والطبيعية، هدفه من ذلك تقديم خلاصة موضوعية لآرائهم كما طرحوها، حتى تكون تمهيدا ينطلق منه لانتقادهم في كتابه (تهافت الفلاسفة).

وهذا ما جعله يقتصر على هذه العلوم الثلاثة، لما رأى في تناولهم لها من تعارض مع الدين. « ... أما الالهيات فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق، والصواب نادر فيها. وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والايرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيه النظار. وأما الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل، والصواب فيها مشتبه بالخطأ، فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب » (24)

---

22) المصدر السابق ص 73

23) نفسه ص 74

24) مقاصد الفلاسفة ص 32 (ت د. سليمان دنيا ــ نشر دار المعارف ضمن ــ ذخائر العرب ــ العدد 29 ــ مصر 1961) وانظر كذلك حديثه عن العلوم الفلسفة في (المنقذ) بدءا من ص 26.

وإذا كان الغزالي قد بلغ غايته بالرد على الفلاسفة في آرائهم الالهية والطبيعية، فإنه فيما يتعلق بالمنطق لم يزد في كتابيه على أن عرضه، باعتباره وسيلة فهم واستنباط، وأداة نقد سيتوسل بها في مناقشة القضايا الالهية والطبيعية.

ويبدو أنه حدد لكتابه (التهافت) مجالين (25) ناقش فيهما الفلاسفة، وإن وسعهما بعض الشيء إلى حد الخروج عنهما :

الأول : يرجع إلى طبيعة القضايا التي خالف الفلاسفة فيها أصول الاسلام.

الثاني : يرجع إلى طبيعة الأدلة (26) التي استعملها الفلاسفة في الالهيات.

وهو في هذا الكتاب يقتصر على انتقاد أولئك الذين كانوا في الطليعة يتصدرون مجال التفكير الفلسفي، وهم أرسطو ومن كان به مفتتنا من المسلمين، يقصد الفارابي وابن سينا، وهما المعنيان عنده بالدرجة الأولى؛ علما منه أن دحض أقوال هؤلاء يغنيه عن الالتفات إلى من هم دونهم فكرا ومكانة. وفي ذلك يقول : «ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل، فإن خطبهم طويل ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدابرة، فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم، وحذف الحشو من آراءهم، وانتقى ماهو الأقرب الى أصول أهوائهم، وهو (أرسطاليس). وقد رد على كل من قبله، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الالهي ثم اعتذر عن مخالفة

(25) انظر (تهافت الفلاسفة) ص 79 فما بعد

(26) ألح على ذلك في أكثر من مناسبة، على حد قوله في كتابه (معيار العلم في فن المنطق) : «إنا ناظرناهم بلغتهم وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواطأوا عليها في المنطق» ص 27.

أستاذه بأن قال : (أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه). وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لاتثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول. ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية. ثم المترجمون لكلام (أرسطاليس) لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل حتى أثار ذلك أيضا نزاعا بينهم، وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الاسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا، فنقتصر على إبطال ما اختاره ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال...» (27).

وعلى نحو ما سبقت الاشارة إليه، فقد انتقد الفلاسفة في عشرين مسألة ما بين إلهية وطبيعية، ورأى أن «تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل : إحداها مسألة قدم العالم وقولهم إن الجواهر كلها قديمة، والثانية قولهم إنّ الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص، والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها. فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء ـــ صلوات الله عليهم وسلامه ـــ وإنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة، تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين. فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث... فمذهبهم قريب من مذهب... فرق الاسلام... فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم أيضا بها، ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث. وأما نحن فلسنا نؤثر الخوض في تكفير أهل البدع (28).

(27) تهافت الفلاسفة ص 76 ـ 77 ـ 78
(28) نفس المصدر ص 307 ـ 308 ـ 309

ومثل هذا القول يدل على أن المعيار الذي كان يقيس به الغزالي في قضية التوفيق إنما هو الملاءمة للاسلام أو عدم ملاءمته؛ الشيء الذي جعله يرمي بالكفر أولئك الفلاسفة الذين ناقشهم في مسائل اعتبرهم بها خارجين عن الدين، لأنها لا تلائم الاسلام بوجه. وهو نفس المقياس الذي نظر به الغزالي إلى حد الكفر مع غير الفلاسفة، على غرار ما أوضح في كتابه (فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة) وهو يدفع عن نفسه مارماه به بعض معاصريه من تهم، حيث قال : «الكفر هو تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام في شيء مما جاء به، والايمان تصديقه في جميع ماجاء به» (29).

وكان هؤلاء الفلاسفة — وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا — قد تناولوا تلك المسائل الثلاث، متأثرين فيها بالنظريات الأرسطية والأفلوطينية، وانتهوا فيها إلى ما يلي :

أولا : أن العالم قديم لأنه يلزم عدم تأخر وجود العالم عن وجود الله، لأن الله هو علة العالم، ولأنه لابد من التلازم بين العلة والمعلول. فهو إذا كان محدثا بالنسبة لله لأنه صادر عنه، فإنه قديم من حيث الزمن، لأنه غير مسبوق بزمن، ولأنه لازم للعلم الالهي منذ القدم بالضرورة (30).

ثانيا : أن علاقة الله بالعالم تقوم على المسلمة الأفلوطينية التي تقول إن «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»و«إن الواحد لا يصدر عنه ما يناقضه» (31). وحيث ان العالم متعدد المظاهر ومخالف في طبيعته لجوهر الذات الالهية، فإنه — حسب رأي الفارابي المتأثر فيه بأفلوطين — فيض عن الله، أي أن وجود المخلوقات ترتب عن وجود الخالق الذي هو الموجود

(29) ص 134، وانظر كذلك ص 191 — 192

(30) انظر (مقاصد الفلاسفة) ابتداء من ص 187

(31) انظر (تهافت الفلاسفة) ص 134

الأول المتصف بغزارة الوجود والكمال، والقادر على توليد جميع أصناف الوجود بالضرورة. وهو لذلك منزه عن المادة والصورة والغاية، وغير متصل بها، مما يصبح معه عقلاً بالضرورة. وهو عقل خالص وجوهر معقول لذاته. وحيث أنه واحد، فهو في نفس الوقت «عقل وعاقل ومعقول» (32). كما أنه علم وعالم ومعلوم، أي لا يحتاج إلى أي مصدر يستمد منه العلم.

ويتم توليد الموجودات عنه دون اختيار أو رغبة منه، وإنما بانبثاق تلقائي وفيض يصدر عنه (33). أو كما عند ابن سينا (34) بتوليد مرتبط بإدراك ذاته، إذ هو السبب الأول والأصل الذي نشأت منه جميع الأشياء.

وعند الفارابي أن الفيض يتم عن طريق سلسلة من العقول عددها عشرة، فأول ما يصدر عن (الموجود الأول) هو (العقل الأول) باعتباره أول ما فاض عن العلم الالهي، وهو ممكن بذاته واجب بالله وقادر على إدراك خالقه وإدراك ذاته. وعندما يفكر العقل الأول في ذات الله ويعقلها يصدر عنه عقل ثان، أما عندما يفكر في ذاته هو ويدركها، فإنه يصدر عنه جرم سماوي أول هو (الفلك الأقصى) أو (السماء الاولى). وكذلك يتم بالنسبة للعقل الثاني، فإنه حين يدرك موجده يتولد عنه عقل ثالث، وحين يدرك ذاته توجد الكواكب الثابتة.

وبنفس العملية يستمر الصدور، فيتولد العقل الرابع والخامس الى العاشر؛ ويتولد عن هذه العقول كذلك ما يقابلها من الكواكب السيارة،

---

(32) انظر (المدينة الفاضلة) ص 23 (ط بيروت 1959)

(33) المصدر السابق ص 38

(34) انظر (الشفا) ص 380 (ط القاهرة 1960).

وهي بالتوالي : زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر. وبالعقل العاشر تكتمل سلسلة العقول الكونية، كما أنه بالقمر تتم مجموعة الأفلاك السماوية. (35).

وعند الفارابي أن العقل العاشر ــ ويسميه «العقل الفعال» ــ هو الذي يهب الصور والأحوال؛ وهو الذي يدبر شؤون الانسان، وعن طريقه يتم اتصال الانسان بالله.

وعند ابن سينا أن العقل الفعال هو سر مصير الانسان ومعرفته، باعتباره مستودع جميع المعقولات وواهب العقل الانساني ــ حين تتاح له الأهلية للتلقي أو العقل المستفاد ــ مجموع معارفه أو صوره المكتسبة. وقد تصل تلك الأهلية إلى نوع من الادراك الفطري ــ أو العقل القدسي ــ يكون بمثابة نعمة إلهية تعفي من التعلم والاستقراء. (36).

وتذهب النظرية إلى أن هذه العقول مع أفلاكها هي التي تقوم بدور الخلق والابداع، وهي لاتقبل الفناء أو التغير، خاصة وأنها تحمل نفوسا كاملة واعية مدركة، بل ليس من عالم الكون والفساد سوى العالم الأرضي. ومن ثم فإن علاقة الله بالعالم ــ كما يراها الفارابي ــ تقوم على أن تدبير العالم الأرضي غير موكول إلى الذات أو الارادة الالهية، ولكنه موكول الى العقل العاشر «الفعال». وهو في ذلك متأثر على ما يبدو بنظرية أرسطو التي يرى فيها أن الله هو المحرك الأول، وأنه لا يتحرك. كما أنه ـ تبعا لذلك ــ يعتقد أن الذات الالهية منزهة عن علم جزئيات هذا العالم، لأن من شأن العلم بها أن يلحق التغير والفساد بذاته تعالى. وهو رأي سوف يعدله ابن سينا بقوله إن الله لا يعلم الجزئيات في إطارها

---

(35) المدينة الفاضلة ص 44. وللفارابي (رسالة في العقل) تحدث فيها عن أنواع العقول ومراتبها (ط بيروت 1938). وانظر القوى العاقلة كما رتبها ابن سينا في كتاب النجاة ص 168 (ط القاهرة 1938)

(36) انظر كتاب النجاة ص 167 وكتاب الاشارات والتنبيهات ص 370 (ط القاهرة 1957)

الكلي الثابت، حتى لا يكون علمه شبيها بما يتصف به أصحاب العلم المتناهي. على أن نفي علم الله بالجزئيات لا ينفي عنه العلم بأسبابها، مما يجعله في النهاية «مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية» (37).

ثالثا : أن البعث يكون للنفوس دون الأجسام. وكان الفارابي في هذا الرأي متأثرا بالنظريات الأفلاطونية المحدثة وكذا الأرسطية التي تقول بجوهرية النفس أو الروح واستقلالها عن الجسد، وبضرورة الرجوع الى الأصل الذي هو عالم النفس الخالد. وقد تأرجح رأيه بين إثبات البعث لجميع النفوس وإثباته للنفوس الشريفة المطهرة فقط دون الشريرة، أي أن الخلود عنده رهن بما للنفس من إدراك عقلي مرتبط بالفضيلة، لا يناله إلا أهل المدن الفاضلة، أما غيرهم فلا ينالون إلا الفناء التام. (38).

وعند ابن سينا «أن النفس الناطقة كمالها الخالص بها أن تصير عالما عقليا» (39) موازيا للوجود كله ومتحدا بالمطلق، وهو كمال يعوقه الارتباط بالجسد.

وقد تتبع الغزالي هذه المسائل يفند أدلتها التي اعتبرها قائمة على مسلمات ظنية تخمينية، كقولهم في أحد مزاعمهم عن قدم العالم بأنه «يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا» (40)؛ في حين ناقش بالبرهان العقلي، على حد مافعل بالنسبة لنفس المسألة، وهو يبطل القول بالتراخي بين إرادة الله وخلق العالم وما يستدل منه على أن الله لم يكن قادرا على خلقه في الفور، فيميز بين القدرة والارادة، أي القدرة الالهية من حيث هي شرط الوجود المادي للعالم، والارادة باعتبارها شرطا زمنيا تخصص وقت بداية وجود العالم.

(37) كتاب الشفا ص 360

(38) انظر : المدينة الفاضلة ص 118

(39) أحوال النفس ص 130 (ط القاهرة 1952)

(40) تهافت الفلاسفة ص 90

ومن ثم فإن «العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ، وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك» (41).

وبحجة رياضية يؤكد أن «قدم العالم محال لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدسا وربعا ونصفا. فإن فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة، فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة. ثم كما لا نهاية لأعداد دورات زحل، لا نهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلث عشره، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، كما لانهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليل مرة» (42).

ويستمر في إبطال رأيهم بهذه الحجة، مناقشا مدى ارتباط هذه الدورات بالأعداد، وأنها إن كانت لا متناهية تحتم ألا يكون فيها شفع ولا وتر، وهي ليست كذلك لأنها إما شفع وإما وتر، بل هو يفترض حالات أعداد هذه الدورات، فهي «... شفع أو وتر، أو شفع ووتر جميعا، أو لا شفع ولا وتر. فإن قلتم شفع ووتر جميعا أو لاشفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة، وإن قلتم شفع فالشفع يصير وترا بواحد، فكيف أعوز مالا نهاية له واحد ؟ وإن قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شفعا، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعا ؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر» (43)

---

(41) المصدر السابق ص 96

(42) نفسه ص 99

(43) نفسه.

والغزالي في مناقشته لهذه المسائل الفلسفية بالبراهين العقلية والرياضية يعتمد كذلك على النصوص النقلية، كتوسله في إبطال قولهم إن الله لا يعلم الجزئيات بالآية الكريمة : «**وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين**» (44). وكان قد اعتبر الفلاسفة في هذه المسألة مخطئين عقليا كذلك حين تصوروا العلم الالهي على غرار العلم الانساني، بل زاد فاعتبر أنه حتى بالنسبة للعلم الانساني فإنه لا يحدث دائما تغيرا في الذات.

وفي محاولة استيفاء جميع عناصر الاحتجاج والاقناع، يلجأ باستمرار إلى ما جاء به الشرع، ولا سيما فيما ورد من تلك المسائل مخالفا له، كرأي الفلاسفة في «إنكار حشر الأجساد وإنكار اللذات الجسمية في الجنة وإنكار الآلام الجسمانية في النار وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف في القرآن» (45)، فيبدأ بتقرير بقاء النفس بعد الموت «وهي جوهر قائم بنفسه» (46)، ويستند في ذلك إلى قول الله تعالى : «**ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون**» (47)، وإلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم : «**أرواح الصالحين في حواصل طيور خضر معلقة تحت العرش**» (48). ثم يقول وقد قرر بقاء النفس ووجود أنوع من اللذات تفوق المحسوسات : «فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية، وكذا الشقاوة ؟ وقوله تعالى : (**فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين**) أي لا يعلم جميع ذلك. وقوله : (**أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر**). فكذلك وجود هذه

(44) سورة يونس االآية 61

(45) تهافت الفلاسفة ص 287

(46) نفس المصدر ص 299

(47) سورة آل عمران الآية 169

(48) انظر (تهافت الفلاسفة) ص 299

الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل، والموعود به أكمل الأمور، وهو ممكن، فيجب التصديق به على وفق الشرع» (49).

وهو في هذه القضية يوضح قدرة الله على إرجاع الأجساد الأصلية إلى النفوس، مع إمكانية بعث النفوس بأجساد أخرى جديدة التركيب (50). وينتهي من ذلك ليكشف عن انحراف الفلاسفة بتناولهم لموضوع ميتافيزيقي خالص لا يعرفونه إلا من خلال ما ورد في الشرع، مما جعلهم خارجين عنه، وخارجين عن العقل كذلك لأنهم خاضوا به فيما لا طاقة له به. ومن ثم يقول بعد أن أبطل مستندهم من أساسه: «فليس يتفكر المنكر للبعث أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود فيما شاهده، ولم يبعد أن يكون في إحياء الأبدان منهاج غير ما شاهده؛ وقد ورد في بعض الأخبار: أنه يغمر الأرض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف وتختلط بالتراب، فأي بعد في أن يكون في الأسباب الالهية أمر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه؛ ويقتضي ذلك انبعاث الأجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة، وهل لهذا الانكار مستند إلا الاستبعاد المجرد ؟ » (51).

من مناقشة هذه المسائل يتضح أنه على الرغم من أن الغزالي قصد في (التهافت) إلى الرد على الفلاسفة وانتقادهم، وعلى الرغم من أن عنوان الكتاب يوحي بالهدف التسفيهي الذي أراد المؤلف تحقيقه، وعلى الرغم بعد هذا مما انتهى إليه كثير من الدارسين الذين اعتبروا أبا حامد خصما للفلسفة والفلاسفة، فإن من المؤكد أنه في هذا الكتاب كان لايسعى إلى

(49) المصدر السابق ص 288 — 289 — 290

(50) انظر المصدر السابق ص 299 فما بعد

(51) نفسه ص 303

التشكيك في الفلسفة وتحطيمها من حيث هي علم ومنهج، أي أنه لم يتخذ موقف الاعراض عن التفكير الفلسفي، بقدر ماكان يسعى إلى إزالة ماكان منها مطروحا في سياق يتعارض مع الدين، في إلحاح على أن العقل قاصر عن إدراك الحقائق الالهية، وأن لجأ في إثبات ذلك إلى العقل.

والغزالي بهذا يقدم محاولة عميقة للتوفيق بين الحكمة والشريعة، على اعتبار أن التوفيق يعني إيجاد عناصر التلاقي للتقريب بينهما، وكذا عناصر التباعد لازاحتها. وقد تبدو المحاولة غير مباشرة ولا صريحة، ولكنها ــ فيما نظن ــ هي المحرك وهي الهدف. وما من شك في أنه بذل فيها طاقة عقلية مضنية هي فيما نحسب من صميم الفلسفة. وهو بذلك أجهد نفسه وفكره حتى يتيح للفلسفة مجال الدخول ساحة الدين، مما دفعه إلى أن يزيل عنها ما يتعارض معه أو ما أقحمه الفلاسفة مما لايقبله الدين.

* * * * * *

من هذا المنظور للعملية التوفيقية، لم يجد الغزالي بأسا في الأخذ بآراء تكشف عن تأثره ببعض الاتجاهات الفلسفية التي انتقدها، ولا سيما الأفلوطينية التي يبدو في جوانب من تأملاته الصوفية الذوقية، وكأنه يحاول الملاءمة بينها وبين الاسلام.

ولعل من أبرز تلك الجوانب ما ذهب إليه وهو يتحدث عن العقل ويشيد به، مستندا في ذلك الى حديث نبوي شريف حاول أن يشرحه ويؤول معناه. فقد «قال صلى الله وعليه وسلم : **(أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال الله عز وجل وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم علي منك بك آخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب)**. فإن قلت : فهذا العقل إن كان عرضا فكيف خلق قبل الأجسام، وإن كان جوهرا

فكيف يكون جوهر قائم بنفسه ولا يتميز فاعلم أن هذا من علم المكاشفة فلا يليق ذكره بعلم المعاملة» (52).

وعلى الرغم من أن العلماء ضعفوا إسناد هذا الحديث (53) لما فيه من بعد عما أخبر به الاسلام في مجال الخلق والتكوين، وزادوا فتصدوا للغزالي في اعتماده على الأحاديث الضعيفة (54)، فإنه يدل على التأثر بالفكر الأفلوطيني وما جاء به الفارابي متعلقا بنظرية الفيض القائمة على العقول العشرة.

---

(52) الأحياء ج 1 ص 74

(53) ورد في حاشية الأحياء أن الحديث أورده الطبراني في الأوسط من حديث أبي أمامة وأبي نعيم من حديث عائشة باسنادين ضعيفين (ج 1 ص 74). انظر في التعليق على هذا الحديث وسنده (كتاب إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين) لمحمد مرتضي الزبيدي (ج 1 ص 453 — 454 ط دار إحياء التراث العربي — بيروت لبنان). هذا وقد ورد الحديث المذكور بلفظ (أول) منصوبا بمعنى حين، كما ورد بلفظ «لما خلق الله...» (رواه الطبراني بإسناد إلى أبي هريرة).

(54) ورد في (المنتظم) لابن الجوزي أن الغزالي «ذكر في كتاب (الاحياء) من الأحاديث الموضوعة وما لايصلح غير قليل. وسبب ذلك قلة معرفته بالنقل» ج 9 ص 169 ط حيد راباد — الهند. وذكر أبو الوليد الطرطوشي في رسالة الى ابن مظفر أن الغزالي «شحن كتابه بالموضوعات» على حد ما ورد عند السبكي في (طبقات الشافعية) ج 4 ص 123 — 124 ط الأولى المطبعة الحسينية — مصر. وانظر في نفس المصدر (ص 128) رد السبكي على الطرطوشي مدافعا عن الغزالي. وإن قال في هذا الصدد : «فالغزالي معروف بأنه لم تكن له في الحديث يد باسطة. وعامة ما في الاحياء من الأخبار والآثار مبدد في كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء، ولم يسند الرجل لحديث واحد» (نفسه ص 127). على أن السبكي جعل فصلا خاصا في ترجمة الغزالي لما وقع في كتاب (الاحياء) من الأحاديث التي لم يجد لها سندا (انظره في المصدر السابق من ص 145 الى 182). أما ابن تيمية فذكر الغزالي مع جماعة «ممن لم يكن لهم من المعرفة بالحديث مايعدون به من عوام أهل الصناعة، فضلا عن خواصها. ولم يكن الواحد من هؤلاء يعرف البخاري ومسلما وأحاديثهما إلا بالسماع كما يذكر ذلك العامة، ولايميزون بين الحديث الصحيح المتواتر عند أهل العلم بالحديث وبين الحديث المفترى المكذوب. وكتبهم أصدق شاهد بذلك ففيها عجائب (مجموع فتاوى ابن تيمية م 4 ص 71 — 72 جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم — نشر مكتبة المعارف — الرباط — المغرب).

ويبدو أن الغزالي كان يشعر ببعض الضيق وهو يطرح موضوع العقل في هذا السياق، وذلك ما جعله في محاولة تفسيره يعود إليه ليقرنه بذات ملك من الملائكة. فعنده أن «الله تعالى يعطي ويمنح بواسطة ملائكته كما قال عليه الصلاة والسلام : **(أول ما خلق الله العقل فقال بك أعطي وبك أمنع)** ولا يمكن أن يكون المراد بذلك العقل عرضا كما يعتقده المتكلمون، إذ لا يمكن أن يكون العرض أول مخلوق بل يكون عبارة عن ذات ملك من الملائكة يسمى عقلا من حيث يعقل الأشياء بجوهره وذاته من غير حاجة إلى تعلم. وربما يسمى قلما باعتبار أنه تنقش به حقائق العلوم في ألواح قلوب الأنبياء الأولياء وسائر الملائكة وحيا وإلهاما. فإنه قد ورد في حديث آخر : (إن أول ما خلق الله تعالى القلم) فإن لم يرجع ذلك الى العقل تناقض الحديثان. ويجوز أن يكون لشيء واحد أسماء كثيرة باعتبارات مختلفة فيسمى عقلا باعتبار ذلك، وملكا باعتبار نسبته إلى الله تعالى في كون واسطة بينه وبين الخلق، وقلما باعتبار إضافته الى ما يصدر منه من نقش العلوم بالالهام والوحي» (55).

وفي محاولة أخرى للتفسير القائم على التوفيق يذهب الى أن العقل هو النور «وقد سماه الله نورا في قوله تعالى **«الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة»** وسمي العلم المستفاد منه روحا ووحيا وحياة، فقال تعالى : **«وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا»** وقال سبحانه : **«أو من كان ميتا فأحييناه وجعلناه له نورا يمشي به في الناس»...»** (56).

ومعروف أن النور من حيث هو رمز صوفي مرتبط بالأفلاطونية الحديثة، وبنظرية الفيض الفارابية، وكذا بما نجده عند ابن سينا، على حد

---

(55) فيصل التفرقة ص 182. وانظر ما كتبه عن حقيقة العقل وأقسامه وحدوده في (الأحياء) ج 1 ابتداء من ص 75

(56) الاحياء ج 1 ص 73

ما ذهب إليه في (حي بن يقظان) من اقتران النور بالملك، وهو يحكي قصة المتصوف السائح الذي يسعي الى تخليص ذاته ونفسه من القيود واللذات متطلعا بها الى المصدر الأقصى للجمال والنور، إلا أنه لشدة نورانيته وروعة إشراقه محجوب عن البصر. ثم إن «الملك» الأعلى وهو معتال على الكل يمنح جماله وجلاله من تاقوا إليه وتطلعوا إلى نعمة الاتصال به فهو بهم رحيم وهم به دائما متعلقون لا يقوون على مفارقته.

وفي محاولة تفسير النور يعتمد الغزالي على بعض النصوص من القرآن والحديث، من ذلك أنه «لما سئل رسول الله عليه السلام عن (الشرح) ومعناه في قوله تعالى : **(فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام)** فقال **(هو نور يقذفه الله تعالى في القلب)** فقيل **(وما علامته ؟)** فقال : **(التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود)** وهو الذي قال عليه السلام فيه **(إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره)** فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف، وذلك النور ينبجس من الجود الالهي في بعض الأحايين، ويجب الترصد له كما قال عليه السلام : **(إن لربكم في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها)....»** (57)؛ وهي نفحات لا تنال إلا بالادراك المعرفي الذي لا وسيلة له سوى القلب «فمن لا قلب له ليس له هذا الحس، كمن لا سمع له ولا بصر ليس له لذة الألحان وحسن الصورة والألوان. وليس لكل إنسان قلب، ولو كان لما صح قوله تعالى **(إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب)** فجعل من لم يتذكر بالقرآن مفلسا من القلب، ولست أعني بالقلب هذا الذي تكتنفه عظام الصدر، بل أعني به السر الذي هو من عالم الأمر، وهو اللحم الذي هو من عالم الخلق عرشه، والصدر كرسيه، وسائر

---

(57) المنقذ ص 11. هذا وقد ورد حديث (إن الله تعالى خلق... من نوره) عند أحمد والترمذي وابن جرير والطبراني والحاكم، وتتمته : (فمن أصابه من ذلك النور اهتدى ومن أخطأه ضل). انظر حاشية (المنقذ) ص 11 أما حديث (نور يقذفه الله في القلب) فإنه وارد في التفاسير عند شرح الآية المذكورة في النص (سورة الأنعام الآية 126) وجلها تنقل ما ورد في الطبري.

الأعضاء عالمه ومملكته، ولله الخلق والأمر جميعا، ولكن ذلك السر الذي قال الله تعالى فيه (**قل الروح من أمر ربي**) هو الأمير والملك لأن بين عالم الأمر وعالم الخلق ترتيبا، وعالم الأمر أمير على عالم الخلق، وهو اللطيفة التي إذا صلحت صلح لها سائر الجسد، من عرفها فقد عرف نفسه ومن عرف نفسه فقد عرف ربه. وعند ذلك يشم العبد مبادىء روائح المعنى المطوي تحت قوله صلى الله عليه وسلم (**إن الله خلق آدم على صورته**) ونظر بعين الرحمة الى الحاملين له على ظاهر لفظه وإلى المتعسفين في طريق تأويله....» (58).

ويستمر الغزالي في نفس هذا الخط، فيعتبر أن الايمان والمعرفة أنوار تتفاوت في البشر «فالمعارف أنوار ولا يسعى المومنون الى لقاء الله تعالى إلا بأنوارهم. قال الله تعالى : (**يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم**)... فإيمان آحاد العوام نوره مثل نور السراج، وبعضهم نوره كنور الشمع، وإيمان الصديقين نوره كنور القمر والنجوم، وإيمان الأنبياء كالشمس؛ وكما ينكشف في نور الشمس صورة الآفاق مع اتساع أقطارها، ولا ينكشف في نور السراج إلا زاوية ضيقة من البيت فكذلك تفاوت انشراح الصدر بالمعارف وانكشاف سعة الملكوت لقلوب العارفين...» (59).

ولابدع بعد هذا أن نجد الغزالي يعتبر أن «النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له» (60)، مما يشعر ببعض الاقتراب من نظرية الفيض الأفلوطينية.

وفي تفسيره لحقيقة النور يري أنه «إن كان ما يبصر نفسه وغيره أولى باسم النور، فإن كان من جملة ما يبصر به غيره أيضا مع أنه يبصر

(58) الاحياء ج 4 ص 23

(59) المصدر السابق ج 3 ص 19

(60) انظر الفصل الأول من كتاب (مشكاة الأنوار) ابتداء من ص 41 (ت.د. أبو العلا عفيفي ــ نشر الدار القومية للطباعة والنشر ــ القاهرة 1383 هـ ــ 1964 م).

نفسه وغيره فهو أولى باسم النور من الذي لا يؤثر في غيره أصلا ، بل بالحري أن يسمى سراجا منيرا لفيضان أنواره على غيره. وهذه الخاصية توجد للروح القدسي النبوي إذ تفيض بواسطته أنواع المعارف على الخلائق. وبهذا نفهم معنى تسمية الله محمدا عليه السلام سراجا منيرا، والأنبياء كلهم سرج،وكذلك العلماء،ولكن التفاوت بينهم لايحصى»(61).

ولعل الغزالي لم يحس بأي حرج في هذا الاقتراب وهو يجد في النص القرآني منطلقا له ومستندا يعتمد عليه، هو وجود سورة تحمل اسم النور وقوله تعالى فيها : «**الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم**» (62).

ويبدو أن الغزالي لم يكن يجد كبير عناء في التوفيق بين النظرية الأفلوطينية وتأملاته الصوفية الذوقية وما قادت إليه من التوسل ببعض النصوص للاحتجاج بها إما عن طريق مباشر أو بواسطة التفسير والتأويل.

فإلى ما سبق أن أوردنا له من آراء، نستطيع أن نضيف شرحه قول الرسول صلى الله عليه وسلم : «**إن لله سبعين حجابا من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره**» (63). وفيه يذهب إلى «أن الله تعالى متجل في ذاته لذاته، ويكون الحجاب بالاضافة الى محجوب لا محالة، وإن المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام : منهم من حجب بمجرد الظلمة، ومنهم من حجب بالنور المحض، ومنهم من حجب بنور مقرون بظلمة» (64).

---

(61) المصدر السابق ص 51 — 52
(62) سورة النور الآية 35
(63) مشكاة الأنوار ص 84
(64) نفس المصدر

كذلك نستطيع أن نضيف حديثه في موضوع «العرش» حين اعتبر أنه هو المنتهى وسقف المخلوقات، وأنه جسم نوراني متفرع عن نور الحجب. ومثله الكرسي الذي تشكل الشمس أحد أجزائه، والكل دائر في حجب وستور هي حلقات متتابعة من ظلمة ونور. فقد نقل «عن عكرمة قال : «الشمس جزء من سبعين جزءا من نور الكرسي، والعرش جزء من سبعين جزءا من نور الستور، يعني بها الحجب. وورد أن بين حملة العرش وحملة الكرسي سبعين حجابا من ظلمة وسبعين حجابا من نور، كل حجاب مسيرة خمسمائة عام. ولولا ذلك لاحترق حملة الكرسي من نورهم. والعرش جسم نوراني علوي فوق الكرسي، فهو غيره — خلافا للحس البصري — قيل من ياقوتة حمراء، وقيل من جوهرة خضراء، وقيل من درة بيضاء، وقيل من نور. الأولى الامساك عن القطع بحقيقته يسميه الفلكيون بالفلك التاسع والفلك الأعلى وفلك الأفلاك والفلك الأطلس أي الخالي من الكواكب، إذ كلها على ما قال قدماء أهل الهيئة ثوابت في الفلك الثامن المسمى عندهم بفلك البروج، وعند أهل الشرع بالكرسي. والعرش سقف المخلوقات، فلا شيء يخرج عن دائرته، فهو في منتهى... لا مجال للادراك وراءه، ولا مطلب لطالب فوقه» (65).

وإذا كان الغزالي قد وجد في بعض النصوص ما يتلاءم ومعرفته الصوفية الذوقية، بما في هذه المعرفة من تأثيرات فلسفية، مما جعله يقوم بعملية توفيقية ليس فيها تعسف ولا كبير تكلف أو افتعال، فإنه بذلك ومن خلال هذه العملية فتح الباب لفكر إسلامي جديد يتسم في ملامحه بالسمو والاشراق، ويجمع في ثناياه بين الفلسفة والتصوف. وهذا ما جعل علماء آخرين ممن خاصموا الفلسفة ومعها التصوف يأخذون عليه اتجاهه وينتقدونه فيه.

---

(65) مكاشفة القلوب المقرب الى حضرة علام الغيوب ص 141 (ط الأولى 1402 هـ — 1982 م — دار الكتب العلمية — بيروت لبنان).

فقد اعتبره معاصره محمد بن الوليد الطرطوشي (450 ــ 520 هـ = 1059 ــ 1126 م) «رجلا من أهل العلم قد نهضت به فضائله، واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول زمانه، ثم بدا له الانصراف عن طريق العلماء ودخل في غمار العمال، ثم تصوف فهجر العلوم وأهلها ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان، ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج، وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين، ولقد كاد ينسلخ من الدين. فلما عمل (الاحياء) عمد يتكلم في علوم الأحوال ومرامز الصوفية، وكان غير أنيس بها ولا خبير بمعرفتها، فسقط على أم رأسه، وشحن كتابه بالموضوعات» (66).

وتحدث عنه تقي الدين احمد بن تيمية (661 ــ 728 هـ = 1263 ــ 1328 م) فذهب إلى أن «كلامه في (الاحياء) غالبه جيد، لكن فيه مواد فاسدة : مادة فلسفية ومادة كلامية ومادة من ترهات الصوفية ومادة من الأحاديث الموضوعة» (67. وزاد بأن كتبه مليئة بـ «قول الصابئة المتفلسفة بعينه، قد غيرت عباراتهم وترتيباتهم، ومن لم يعلم حقائق مقالات العباد ومقالات أهل الملل يعتقد أن ذاك هو السر الذي كان بين النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر، وأنه هو الذي يطلع عليه المكاشفون الذين أدركوا الحقائق بنور إلهي...» (68). وعنده آن في كلام أبي حامد من آراء حكماء اليونان ومن سار على نهجهم من الفلاسفة والمتصوفة المسلمين «قطعة كبيرة ويعبر عن مذاهبهم بلفظ الملك والملكوت والجبروت. ومراده بذلك الجسم والنفس والعقل، فيأخذ هؤلاء العبارات الاسلامية ويودعونها معاني هؤلاء. وتلك العبارات مقبولة عند المسلمين، فإذا سمعوها قبلوها، ثم إذا عرفوا المعاني التي قصدها هؤلاء

(66) طبقات الشافعية للسبكي ج 4 ص 123 ــ 124
(67) مجموع فتاوي ابن تيمية م 6 ص 55
(68) المصدر السابق م 4 ص 63

ضل بها من لم يعرف حقيقة دين الاسلام، وأن هذه معاني هؤلاء الملاحدة ليست هي المعاني التي عناها محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإخوانه المرسلون...» (69)

ولعل تلميذ الغزالي أبا بكر محمد ابن العربي المعافري (ت 540 هـ ــ 1145 م) كان أرفق به وأكثر تعبيرا عن موقفه الفكري حين قال عنه : «شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر» (70).

ومن عجيب أمر «حجة الاسلام» أنه لم ينل رضى العلماء الذين كان لهم موقف ضد الفلسفة والتصوف، في الوقت الذي لم ينل رضى الفلاسفة الذين لم يعجبهم انتقاده لهم، ويمثلهم الفيلسوف القرطبي أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد (520 ــ 595 هـ = 1126 ــ 1198 م) الذي تصدى للغزالي يرد على كتابه (تهافت الفلاسفة) بكتاب (تهافت التهافت)، وفيه أبدى تحمسا للمواقف الفلسفية، والأرسطية خاصة؛ إلا أنه لم يلبث أن خفف من الحدة التي رد بها على الغزالي، فألف كتاب (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال). وفيه تظهر نزعته التوفيقية التي أقامها على إمكان حل الاشكالية المطروحة، بالنظر الى القرآن الكريم من جهة، وفلسفة أرسطو من جهة أخرى، باعتبارهما حقيقتين لا خطأ فيهما، ومن حيث أن كلا منهما يمثل الحق، والحق لا يضاد الحق، مما جعله ينتهي إلى أن الحكمة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة.

* * * * *

مهما يكن، فقد عمل الغزالي على إقامة كيان فكري فلسفي

---

(69) تفسير سورة الاخلاص (ضمن : مجموع فتاوي ابن تيمية م 17 ص 232 ــ 233)
(70) مجموع فتاوي م 4 ص 164.

إسلامي، سواء وهو ينتقد آراء الفلاسفة أو يتأثر بها. ومن خلال هذين المحورين ـــ الانتقاد والتأثر ـــ كان يطرح بأسلوب مباشر وغير مباشر، إشكالية التوفيق بين الحكمة والدين، ويحاول إيجاد حل لها؛ وإن برزت محاولته في مراجعة الذين سبقوه فيما انتهوا إليه وهم يجربون التوفيق.

وهو في عمله لم يكن متعسفا ولا منحازا ولا راغبا في أن يثبت التوفيق وإن على حساب ما يعتقده وبإقحام وافتعال، ولكنه قام بهذا العمل من منطلق العالم المسلم المسلح بتجربة فكرية عميقة، والمتمكن من علوم الفلسفة وأدواتها المنهجية، والمعتز بشخصيته ودينه. ومن ثم كان ينتقد كل ما لايرى إمكان مطابقته مع هذا الدين وتلك الأدوات القائمة على العقل. وكان يبرهن على العقائد الاسلامية بالدليل العلمي الذي يسعفه في رفض آراء الفلاسفة، أي الآراء التي يجدها لا تتفق مع تلك العقائد.

ولعل الغزالي كان في محاولته أكثر نفاذا للعمق، سواء وهو يبحث في الدين أو في الفلسفة؛ وقبل ذلك كان أكثر من غيره قدرة على تحديد مختلف القضايا التي يريد مناقشتها، وكذا تحديد المنهج الذي يتوسل به في هذه المناقشة، غير ملتزم بآراء مسبقة يقلدها أو يتكلف اصطناعها.

وكان بعد هذا مصيبا في محاولته التوفيقية حين لم يفترض وجوب إيجاد هذا الاتفاق، وحين لم يقم بعملية سطحية أو شكلية، وحين لم يقدم عملا تلفيقيا يلصق فيه رأيا دينيا إلى جانب نظرية فلسفية حتى ولو لم يكن بينهما أي ارتباط، أو حتى لو كان بينهما تناقض أو ما يشبه التناقض.

ثم إنه لم يفتعل على الاسلام أو الفلسفة ماليس في صميمهما من مبادىء وأفكار، وإنما اكتفى بأن طرح على محك البحث والنقد مجموع العناصر التي سبق تناولها في التوفيق، وأعاد تأملها ودراستها مصححا

ومعيدا كل عنصر إلى أصله، وناظرا من جديد الى إمكان التحام تلك العناصر أو عدم الامكان.

وهذا جهد لا نستطيع قدره حق قدره إلا إذا عرفنا أن العصر الذي عاش فيه الغزالي كان أحوج ما يكون الى العمل الذي قدمه، أي الى توضيح الأفكار وكشف الزائف منها والصحيح، بعد أن داخلتها الشوائب الباعثة على التشكيك، وغدت معرضة للتشويش والاضطراب وكثرة الدعاوى والمزاعم.

استخلاص التصور السليم
لمعاملة غير المسلمين في ديار الاسلام في الوقت الحاضر

★ بحث كتبه المؤلف باقتراح من المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية (مؤسسة آل البيت — عمان — الأردن) وتم تقديمه في 27 ربيع الأول عام 1405 الموافق 21 دسمبر 1984.

بسم الله الرحمن الرحيم

لعل تناول هذا الموضوع الهادف الى «استخلاص تصور»، وأي موضوع شبيه به، يقتضي البدء بحصر عناصره وتوضيح مفهومها، حتى تتسنى للباحث المستخلص رؤية جلية متكاملة تتيح له إمكان «تصور سليم» ينسجم مع المعطيات المتوافرة لديه وما حدد لها من مدلول.

وقد جاء العنوان المقترح للموضوع الذي نحن بصدده متضمنا لمختلف أجزاء تشكيله ومفردات تركيبه، وهي :

— استخلاص التصور
— معاملة
— غير المسلمين
— ديار الاسلام
— الوقت الحاضر

وإذا كان «الاستخلاص» يعني استنتاجا مبنيا على مكونات نظرية قادرة على أن تتبلور في مجال الممارسة والتطبيق، فإن «التصور»، ولو في نطاق «الوقت الحاضر» يفترض، ان لم نقل يفرض النظرة المستقبلية التي — وهي ترصد الأفق المرتقب — تستمد من الواقع، وحتى من التاريخ، لتستوعب الزمن وتختزل ابعاده، بما يمكنها من القدرة على التخطيط والتوجيه.

ان مثل هذه النظرة لا يمكن أن تنطلق من الصفر أو من مجرد التأمل الآني، كما أن التعامل مع الماضي والحاضر ـــ سواء على مستوى التحليل والتفسير، أو التأثر والاستفادة، أو التصحيح والتقويم ـــ يصبح غير ذي جدوى إذا هو لم يعتمد على رصد المستقبل في آفاقه القريبة والبيعدة. وإن من شأن هذا الرصد أن يحث على مراجعة أسلوب التفكير ومنهجه، في مرونة تبتعد عن كل سكون أو جمود، مع التوسل بمعطيات نابعة من التاريخ والنصوص يثبت الباحث جوانبها الايجابية، باعتبارها أساسيات ينطلق منها، مرورا بالواقع الذي لا يعدو أن يكون مستقبلا يتحول بمجرد معايشته الى ماض لا يبقى له من فعالية الا بقدر ما يخلف من بصمات، أو بقدر ما يجعلنا نمتص من آثار.

أما «المعاملة» من حيث هي سلوك وعلاقات قائمة على مبادىء يلتزم بها المعامل والمتعامل معه، فتتمثل في واجبات وحقوق (1) ستتضح من ثنايا البحث، في توفيق بين مقتضيات الواقع ومتطلبات المستقبل، وبين ما نصت عليه الشريعة وما جاءت به المواثيق المعاصرة التي هي في الحقيقة مجرد صيغة جديدة لما دعا الاسلام إليه في هذا المجال.

وأما المتعامل معهم وهم «غير المسلمين»، فإن مبدأ المواطنة الذي سننظر في ضوئه للتعامل معهم، يذيب هذه الغيرية النافية الواردة في عبارة «غير المسلمين»، وان كنا نرى أن التسميات التي أطلقتها عليهم الدولة الاسلامية تنم عن مكانة خاصة. وكانت ـــ أي تلك التسميات ـــ ضرورية ولعلها مازالت كذلك، لتمييزهم في مجال بعض الحقوق التي تفردوا بها. فهم يعرفون بأهل الكتاب والكتابيين، وهي نسبة تتضمن اعتراف

---

1) أقرتها الدولة الاسلامية وطبقتها على الأقليات غير الاسلامية التي توجد بها، في حين تتنكر لها كثير من البلدان الأجنبية التي تعيش فيها أقليات اسلامية تعاني الضغط والقهر والاضطهاد. وهذا وجه اخر للموضوع يحتاج تناوله الى مجال خاص.

المسلمين بما أنزل على موسى وعيسى عليهما السلام. ويعرفون كذلك بأهل الذمة والذميين وأهل العهد والمعاهدين. «وانما سمي اليهود والنصارى أهل العهد للذمة التي أعطوها والعهدة المشترطة عليهم ولهم (2)». ومعني الذمة «العهد والامان والضمان والحرمة والحق (3)»، سواء اتصل الأمر بغير المسلمين أو بالمسلمين أنفسهم.

يقول الله عز وجل : «كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ان الله يحب المتقين. كيف وان يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم الا ولا ذمة يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون. اشتروا بآيات الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله انهم ساء ما كانوا يعملون لا يرقبون في مومن الا ولا ذمة وأولئك هم المعتدون (4)». ويقول الرسول عليه السلام : «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله فلا تخفروا الله في ذمته (5)» ويقول كذلك : «من صلى الصبح فهو في ذمة الله (6)».

ويعتبر مدلول أهل الذمة والعهد أوسع من أهل الكتاب، لأنه يشمل النصارى واليهود ومن إليهم من أصحاب الملل الأخرى التي كانت معروفة ومعترفا بها، وهي المجوسية والسامرية والصابئة (7). فقد روي ان

---

2) انظر مادة (عهد) في : لسان العرب لابن منظور ج 4 ص 305 ــ الطبعة الأولى ــ بولاق ــ مصر 1303.

3) انظر مادة (ذمة) في المصدر السابق ج 15 ص 112.

4) سورة التوبة الآيات 7 ــ 10

5) روي في باب الصلاة عند البخاري والترمذي والدارمي.

6) رواه مسلم في باب المساجد، والترمذي في باب الصلاة.

7) انظر كتاب (صبح الأعشى في صناعة الانشا) لأبي العباس أحمد القلقشندي ج 13 ص 253 (ط القاهرة 1913 ــ 1918) وانظر كذلك (الأحكام السلطانية) لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي ص 137 ت محمد بدر النعساني الحلبي (نشر الخانجي ــ مصر 1327 ــ 1909). ثم انظر (كتاب الخراج) لأبي يوسف يعقوب بن ابراهيم ص 127 (ط السلفية مصر 1347).

بعض المسلمين ذكروا لعمر بن الخطاب قوما يعبدون النار ليسوا يهودا ولا نصارى ولا أهل كتاب، فأشكل الأمر على عمر، فقال عبد الرحمن بن عوف : « أشهد على رسول الله أنه قال : سنوا بهم سنة أهل الكتاب (8)». كما روي «ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الجزية من مجوس هجر على الا توكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم، وطلبها خالد بن الوليد وهو عامل أبي بكر من أهل العراق وهم فارس في كتاب كان الى مرازبتهم، وقبلها عمر بن الخطاب بعد ذلك، منهم، وقبلها أيضا عثمان بن عفان بعده منهم ومن البربر وكانوا مجوسا (9)».

وروي كذلك أنه «تؤخذ الجزية ممن له كتاب أو شبهة كتاب أما أهل الكتاب فهم اليهود والنصارى... وأما من له شبهة كتاب فهم المجوس يجرون مجرى أهل الكتاب في أخذ الجزية وإن حرم أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم. وتؤخذ من الصابين والسامرة إذا وافقوا اليهود والنصارى في أصل معتقدهم وإن خالفوهم في فروعهم. ولا تؤخذ منهم إن خالفوا اليهود والنصارى في أصل معتقدهم. ولا تؤخذ جزية مرتد ولا دهري ولا عابد وثن... ومن جهلت حاله أخذت جزيته (10)».

استنادا الى هذه الروايات وأمثالها يمكن اعتبار جميع الذين ارتبطت معتقداتهم بملل ونحل لها صبغة الدين أو شبهه، داخلين في زمرة «غير المسلمين»، ولا يعد فيهم من يعتنقون مذاهب وضعية طارئة معرضة

---

8) كتاب الخراج لأبي يوسف ص 74

9) الخراج وصناعة الكتابة لقدامة بن جعفر ت د. محمد حسين الزبيدي ص 225 (منشورات وزارة الثقافة والاعلام ط دار النشر للرشيد 1981 العراق).

هذا وقد روي في البخاري وأبي داوود والترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجوس هجر. كما روي في الترمذي أنه عليه السلام أخذها من مجوس البحرين، وأن عمر أخذها من فارس، وأن عثمان أخذها من الفرس أو البربر.

10) الأحكام السلطانية لأبي يعلي محمد بن الحسين الفراء الحنبلي ت. محمد حامد الفقي ص 153 — 154 ط دار الكتب العلمية — بيروت 1403 — 1983

للتبديل والتغيير، وليست لها الصبغة المقدسة، فضلا عن أن تقارن مع الاسلام أو توازن به. كذلك لا يعد فيهم أولئك الذين يعتنقون من المسلمين اليوم نظريات سياسية واتجاهات فكرية ومبادىء ايديولوجية مهما كانت مخالفة للاسلام، وإن كانت صلتهم به لا تتعدى الانتساب إليه اسما ونشأة ووراثة.

وتبقى بعد هذا عبارة «ديار الاسلام»، وقد تعرض مفهومها عند الفقهاء لتعريفات تجعله يعني الدولة بكل مدلولها المعاصر، بل إن بعض العلماء تحدث عن «مملكة الاسلام» (11). ويكفينا في هذا الصدد أن نذكر ماورد في (دائرة المعارف الاسلامية) عن دار الاسلام من أنها «مجموع الاقليم الذي تطبق فيه شريعة الاسلام وتكمن وحدتها في اتفاق العقيدة ووحدة القانون والضمانات المؤمنة لأفراد الأمة، والأمة بنفسها تؤمن ضمان العقيدة والأشخاص والممتلكات والتنظيم الديني لأهل الذمة (12)» وغالبا ما تستعمل «دار الاسلام» في مقابل «دار الحرب» (13)، علما بأن الأساس في دولة الاسلام هو السلم، أما الحرب فإنما يلجأ إليها لرد العدوان والدفاع عن النفس والوطن والدين : **«ياأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة (14)» «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها (15)» «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله (16)» «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين، واقتلوهم من حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم. والفتنة أشد من**

---

11) انظر كتاب الخراج لقدامة بن جعفر ص 159.

12) Encyclopédier de l'Islam (nouvelle édition) T 2 P 130

13) نفسه ص 129

14) سورة البقرة الآية 206

15) سورة الأنفال الآية 62

16) سورة الحج الآية 38

القتل. ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم. كذلك جزاء الكافرين. فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم. وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين (17)». والسلم في الاسلام تعني تلك السلم التي تسود مجتمعا حرا ومنظما لا تسلط فيه ولا ضغط ولا عبودية ولا استعمار. وهذا هو المفهوم الذي يجعل الناس متعايشين متساكنين ومطمئنين، في نطاق رباط ايجابي مع الله الذي يعد السلام أحد أسمائه: «**هو الله الذي لا اله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر**» (18).

ونميل الى أن المقصود بـ «ديار الاسلام» اليوم هو مجموع الدول التي غالبيتها من المسلمين، وعددها للأسف غير مضبوط بسبب عدم وجود احصاءات، أو وجودها ناقصة وربما مشوهة. ومن ثم فإن عدد هذه الدول قد ينزل عند بعض الدارسين الى تسعة وثلاثين موزعة على هذا النحو (19).

1 ــ ثمانية عشر في العالم العربي
2 ــ ثمانية في آسيا غير العربية
3 ــ تسعة في افريقيا
4 ــ واحدة في أوربا

وقد يصل العدد عند آخرين الى تسعة وخمسين مرتبة كالآتي (20):

---

17) سورة البقرة الآيتان 189 ــ 190

18) سورة الحشر الآية 23

19) انظر مقالا نشر بمجلة Le point الفرنسية بعنوان الاسلام في مواجهة التعصب L'Islam face au fanatisme (عدد 599 تاريخ 12 مارس 1984)

20) حسب احصاء د محمود محمد بابللي في كتابه (السوق الاسلامية المشتركة) ص.47 فما بعد (ط الثانية ــ الرياض 1976)، وقد اعتمد في هذا الاحصاء على بعض المراجع مثل (تقويم البلدان الاسلامية) الذي أصدرته الأمانة العامة لمؤتمر العالم الاسلامي عام 1964.

1 ــ خمس وثلاثون في افريقيا
2 ــ إحدى وعشرون في آسيا
3 ــ اثنتان في استراليا وجزر المحيطات
4 ــ واحدة في أوربا.

★ ★ ★ ★ ★

ونعتقد أن نقطة الارتكاز في «التصور» الذي نراه «سليما» كامنة أو لابد أن تكون كامنة في مواطنة تراعي جدلية الدولة والانسان في ظل الاسلام، من حيث أن لكل منهما طبيعة ذات خصوصيات.

فالدولة في الاسلام تقوم أو ينبغي أن تقوم على نظام يستمد روحه وأحكامه من الشريعة. وهو نظام ينطلق من التوحيد والشورى والعدل، ويعتمد البيعة التي قد تتعدد صيغها لتناسب الزمن والمكان، والتي لا يمكن عقدها بدون اختيار الأمة، أو بدون رضى متبادل بين الحاكم والمحكومين. ولا يتم الرضى بغير الشروط والالتزامات التي يتعهد بها الطرفان. وهذا ما يربط النظام بالدين، ولكن دون أن يصبح نظاما دينيا بالمفهوم التيوقراطي الذي يجعل الحكم الهيا أو أمانة مقدسة، والذي يجعل الحاكم شخصية منزهة ومعصومة، بل لعل هذه السمة تجعل النظام الاسلامي أقدر من غيره على التكيف مع مختلف الأوضاع والظروف، وأقرب الى الأنظمة الديموقراطية المعاصرة.

والدولة الاسلامية في علاقتها بالدين لا ترتبط به كما لو كانت مرتبطة بأي دين، ولكن باعتباره آخر الأديان وخلاصة العقائد وكلمة الله الأخيرة الى الناس كافة. فهو بذلك الجوهر والينبوع والحقيقة، وهو بالتالي قادر على أن يحتوي جميع المعتقدات ويظلها، أي قادر على أن يتعامل معها بشيء غير قليل من المرونة والفهم العميق، دون أن ننسى أن الاسلام

ليس مجرد عقيدة يتمثل فيها نمط روحي متميز، ولكنه انطلاقا من تلك العقيدة وهذا النمط يشكل حضارة وثقافة تفردتا بخصائص طبعت المسلمين ومن يعيش في كنفهم، وطبعت كذلك مسيرة الانسانية جمعاء. وهي خصائص تنم عن شمولية النظرة ووحدة الكيان وأصالة الرأي والموقف، في الوقت الذي تتيح الابداع المتنوع والمتعدد والمتجدد على الدوام.

ولعلنا أن نتذكر أن الاسلام ـــ قبل هذا وبعد ـــ رسالة إنسانية سامية تبدأ من الدعوة الى التوحيد وتنتهي الى التبشير بالوحدة التي ينصهر داخل بوتقتها كل الناس، (تحقيقا) للعدل والمساواة والحرية وللطمأنينة والسعادة والكرامة، بعيدا عن أي لون من ألوان التمزق والتشتت، وفي منأى عن أي مظهر من مظاهر الطبقية والطائفية.

وحين نقرأ قول الله تعالى : **«وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم في ما آتاكم، فاستبقوا الخيرات، الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون** (21)» ندرك أن التصديق دعوة للاقرار بالديانات السماوية، وان ارتبطت تعاليمها بفترات سالفة كانت لها ظروف ومقتضيات. وندرك أن الهيمنة موضوعة في سياق المراقبة ورصد ما تتعرض له تلك الديانات من تحريف عن أصلها الحق، وبالتالي تثبيت ما استمر منها صالحا غير مزيف ولا مشوب ثم ندرك أن مخالفة الشرعة مرتبطة بالأحكام التي جاءت بها مختلف الأديان، والتي تطورت عندها حسب الأحوال، إلى أن جاء الاسلام بصيغة لها جديدة هي الأجدى بالاتباع. وهذا لايعني المخالفة في روح الشرائع من حيث هي عقائد سماوية توحيدية : **«شرع لكم من الدين**

21) سورة المائدة الآية 50

ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه (22)» «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده (23)».

في هذا الاطار تشمل الدولة الاسلامية كل الأفراد والجماعات التي تعيش في كنفها، والتي ترتبط ليس بآصرة الجنس أو العنصر أو العصبية، ولكن برابطة الروح والفكر والثقافة والقيم والتقاليد وأساليب الاستثمار والانتاج وأنماط العيش والسلوك. وهي رابطة أنسية نابعة من الاسلام الذي لم يجد غضاضة في احتضان الديانات التي تومن مثله بمبدأ التوحيد، والتي يمكنها من هذا المبدأ أن ترفد تلكم العناصر التي تربط الأمة بعضها الى بعض، وتغني شخصيتها باستمرار، في التحام وثيق بين الوطن والدين.

والانسان هو المنطلق في هذه الرابطة الانسية، باعتباره مجموعة من القدرات والطاقات هي التي تشكل ملامح بشريته، وتبث فيه الاحساس بالوجود في ذاته ومع الآخرين، وتمنحه إمكانية العمل والانتاج ووسائل الفعالية والتأثير.

ولا شك أن من بين تلك القدرات والطاقات، وربما من أهمها، ماهو كامن في غريزة الانسان من حيث هو مخلوق ينتمي الى أرض محددة يتحرك فيها بوعي منه أو لا وعي، ويحاول انطلاقا منها أن يحافظ على ذاته وينمي هذه الذات.

وإذا كانت الطبيعة الفطرية تمكن للانسان في الأرض التي يعيش عليها ببعد أفقي مسطح، فإن العنصر الروحي يتدخل ليرتفع بالانسان عن طريق العقيدة والدين، ويعطيه بعدا سماويا حتى يتيح له التوازن اللازم للحياة الانسانية الحق، بكل ما تقتضي من قيم وأخلاق فردية وجماعية، وما تتطلب من سلوك يحفظ علاقة الفرد بالكون وخالقه.

---

22) سورة الشورى الآية 11

23) سورة الأنعام الآية 91

ومع الغريزة والروح يتدخل العقل ليعمل في الوعي والاحساس والارادة والفكر فيوجه ويخطط وينفذ ويضبط حركية الانسان. وهذا ما يعطي المواطنة مفهومها الحق، أي كما يجب أن يكون في ذهن المسلمين وغيرهم ممن يعيشون في ديار الاسلام.

ويتبلور المفهوم في الولاء لهذه الديار بكل ما تجسده من أرض وعقيدة وتاريخ وحضارة وثقافة وواقع ومصير، أي بمجموعة من القيم والمقومات والمبادىء المقدسة التي يومن بها الجميع ويتشربها في عقله وروحه ووجدانه ووعيه ولاوعيه، والتي تشكل المحرك الذي يحث على المقاومة والنضال، وعلى السعي نحو التنمية من أجل التطور والتقدم، ولتحقيق الرسالة العالمية التي على دولة الاسلام أن تنهض بها.

وهذه لا شك مواطنة شريفة ومسؤولة، وهي تستمد شرفها ومسؤوليتها من التكريم الذي حباه الله الانسان «فضله به : **«ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا** (24)» **«لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم** (25)».

وإن هذا التكريم ليبدو في عدة مظاهر أو قدرات أبرزها القرآن الكريم بوضوح، تكفينا منها اثنتان :

الأولى :

القدرة على حمل الأمانة **«إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان** (26)». ويرتبط بهذا المظهر تحمل الانسان مسؤولية نفسه وأعماله : **«وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا من اهتدى**

24) سورة الأسراء الآية 70
25) سورة التين الآية 4
26) سورة الأحزاب الآية 72

فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى (27)» «من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد (28) » «وأن ليس للانسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى (29)».

الثانية :

القدرة على التعايش والتساكن : «ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم (30)». وان هذه القدرة لتتجلى في قبول المخالفة في العقيدة : «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويومن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم (31)» «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مومنين (32)» «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر (33)».

وحين يبرز القرآن الكريم هذه الحرية العقدية، فإنه يعتبر أن النظر في الخلاف متروك لله : «وإن ربك ليحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون (34)» «نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار فذكر بالقرآن من يخاف وعيدي (35)».

على أن التسامح الديني سيتبلوز في ألوان من الروابط والعلاقات، بعضها عقدي يتجلى في قوله عز وجل : «ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا

---

27) سورة الاسراء الآيات 13 — 15
28) سورة فصلت الآية 45
29) سورة النجم الآيات 38 — 40
30) سورة الحجرات الآية 13
31) سورة البقرة الآية 256
32) سورة يونس الآية 99
33) سورة الكهف الآية 29
34) سورة النحل الآية 124
35) سورة ق الآية 45

الذين قالوا أنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون (36)». وبعضها اجتماعي كما في قوله سبحانه : «اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المومنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم (37)». ثم إن بعضها سلوكي على حد قوله تعالى : ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون (38)».

وسيبلغ هذا التسامح مداه عند الممارسة، انطلاقا من توجيهات الرسول الأكرم، على حد ما نقرأ في هذه الأحاديث : «من آذى ذميا فأنا خصمه ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة (39)». «من قذف ذميا حد له يوم القيامة بسياط من نار (40)». «من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة (41)». وهي توجيهات طبقها الخلفاء وقواد الفتح الاسلامي في جميع ما عقدوا من عهود ومواثيق (42).

---

36) سورة المائدة الآية 84

37) نفس السورة الآية 6

38) سورة العنكبوت الآية 46

39) رواه الخطيب البغدادي عن ابن مسعود (انظر : التيسير بشرح الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير للمناوي ج 2 ص 384 — مطابع المكتب الاسلامي — بيروت).

40) رواه الشيخان وأبو داوود والترمذي عن أبي هريرة (انظر المصدر السابق ج 2 ص 436).

41) وارد عند البخاري والنسائي وابن ماجة (انظر نفس المصدر ج 2 ص 435)

42) ومن أبرزها : الصلح الذي تم بين المسلمين وأهل اصبهان بعد فتحها سنة 21 هـ (انظر تاريخ الأمم والملوك لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ج 3 ص 225 مطبعة الاسقامة — القاهرة 1357 — 1939) والصلح الذي تم بينهم وبين أهل جرجان بعد أن فتحوها سنة 22 هـ (نفس المصدر 233). ومثله الصلح الذي عقد مع أهل طرستان دون قتال في نفس العام (نفسه ص 233 — 234). وشبيه به ما تم مع أهل همذان وأذربيجان (نفسه ص 229 — 230)،ومن أهم تلك المواثيق العهد الذي كتبه عمر بن الخطاب لأهل ايليا بعد أن استسلم سوفرونيكوس في أوائل سنة 16 هـ (نفس المصدر ص 105 فما بعد) وكذلك الصلح الذي عقده عمرو بن العاص مع المقوقس بعد أن فتح المسلمون الاسكندرية (انظر كتاب فتوح مصر لأبي القاسم عبد الرحمن بن محمد بن عبد الحكم ص 72 فما بعد — ط القاهرة 1914).

إن مثل هذه النصوص تكشف أن تسامح الاسلام مع الديانات الأخرى جاء نتيجة اعترافه بها وبالحقيقة التي تمثلها، وإن عبرت عنها بغير ما يعبر هو عنه. وجاء كذلك نتيجة ايمانه بالحوار، باعتباره مظهرا من مظاهر التصديق بالدين والاقناع به. كما جاء نتيجة تفتحه على مجالات الانسانية في حريتها وحركيتها وسعيها الدائب نحو التطور والتقدم. وجاء بعد هذا نتيجة اعتماده على البحث الدائم في الكون لامكان استثمار معطياته وخيراته لصالح البشرية.وجاء في النهاية – حتى لا نطيل – نتيجة ارتباطه بالمشكلات التي يعانيها الناس في واقعهم المحسوس والتي يساعد بكل ماسبق على إيجاد لها قادرة على أن تجعل أفراد المجتمع ينتهون الى ما يسعفهم في مواجهة التحديات والمواقف المتعددة الجديدة، بكل ما تتطلب من حرية وإرادة ومن قدرة عقلية خلاقة وطاقة نقدية صارمة.

ولا شك أن الاسلام بهذا التسامح يرسم خط المواطنة كما ينبغي أن يكون في دياره، أي تلك التي تتيح داخل المجتمع ــ سواء عند معتنقيه أو غيرهم ــ علاقات كامنة في الأعماق يلتحم بها أفراد هذا المجتمع مع ذواتهم ومع الخالق، ومن خلالها يربطون الماضي بالمستقبل والنشأة بالمصير، فينتج عن ذلك بعث للضمير يحركه ويدفع به نحو مجموعة من الأحاسيس الفاعلة والأفكار الايجابية، كما ينتج حث على العمل المثمر الجاد وشعور بالطمأنينة والسعادة، أو على الأقل طموح نحوهما مفعم بالأمل والاستبشار.

ونعتقد أن هذه المواطنة تقتضي أسسا أربعة لابد منها حتى تستمر ثابتة قوية وهي : المساواة ــ الحرية ــ الهوية ــ التنمية.

أولا : المساواة (43)

وهو مبدأ حث عليه القرآن الكريم على نحو ما أسلفنا من آيات، وألح عليه الرسول صلى الله عليه وسلم في مخاطبته لقومه : **«يامعشر قريش إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء... الناس من آدم، وآدم خلق من تراب »** (44). وبلغ به عليه السلام هذا الالحاح أن نبه إليه في خطبة حجة الوداع : **«أيها الناس أن ربكم واحد وأن أباكم واحد، كلكم لآدم من تراب. أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير، وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى...»** (45.

.(45)

والتقوى في هذا السياق وفي غيره مما هو مرتبط بالنصوص الاسلامية، تعني نوعا من الانضباط مع النفس والمجتمع والوطن والخالق، يتبلور في الشعور والسلوك والعمل والانتاج.

وللمساواة مظهران أساسيان :

أولهما :

أمام القضاء والقانون بدون مجاملة أو محاباة : **«إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الداس أن تحكموا بالعدل (46)»**. **«يا أيها الذين**

---

43) نظرنا الى المساواة وكذلك الى الحرية من خلال المبادىء الاسلامية التي سنركز عليها، وهي تتفق مع القوانين الدولية المعاصرة التي سطرها (ميثاق الأمم المتحدة) المصدق عليه في لندن عام 1945 بعد أن تدارسته الدول المجتمعة في سان فرنسيسكو نفس العام، والتي أكدها وحررها (الاعلان العالمي لحقوق الانسان) الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في العاشر من دجنبر 1948. ثم لم تلبث أن شكلت (لجنة حقوق الانسان) متفرعة عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي، وكان من أعمال هذه اللجنة أن وضعت ميثاقين : الأول لحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والثاني لحقوق الانسان المدنية والسياسية. وقد وافقت عليهما الجمعية العامة للأمم المتحدة في 16 دسمبر 1966. على أننا ابتعدنا عن ايراد نصوص هذه القوانين حتى لا نطيل.

44) سيرة ابن هشام القسم الثاني ص 412 (ت مصطفى السقا وابراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلبي).

45) البيان والتبيين للجاحظ ج 2 ص 33 (ت عبد السلام هرون ط الثانية 1380 — 1961).

46) سورة النساء الآية 57

آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا، وأن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا» (47). وقد بلغت هذه الدعوة أقصى حدودها في قسم الرسول عليه السلام حين قال : «**إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد. والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**» (48).

ثانيهما :

أمام التوظيف والعمل وغيرهما من الفرص والظروف التي تتيح مجال القيام بالواجبات والتكاليف والأعباء والالتزامات، والتي ينبغي أن تكون ميسرة للجميع بدون أي تمييز أو تفريق، لاتراعي فيها إلا الكفايات والمؤهلات اللازمة. وقد اعتبر الرسول عليه السلام خروج الأمة على هذا المبدأ ايذانا بالنهاية : «**إذا أسند الأمر الى غير أهله فانتظر الساعة**» (49).

هنا تطرح قضيتان تحتاجان الى توضيح يزيل عنهما كل التباس يمكن أن يمس مساواة الاسلام في التعامل مع غير المسلمين من المواطنين :

الأولى :

الجزية المفروضة عليهم وما يرتبط بها من عدم المشاركة في الجهاد. وتدفع على الأفراد في مكان الزكاة عند المسلمين، وتؤخذ نقدا أو غيره من الرجال الأحرار القادرين على الجهاد مقابل اعفائهم منه. وهي ثابتة بنص

---

47) نفس السورة الآية 134

48) رواه البخاري في فضائل أصحاب النبي، ومسلم والترمذي في الحدود، والنسائي في السارق، كما رواه ابن حنبل في مسنده.

49) رواه البخاري في الرقاق.

القرآن الكريم : **«قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»** (50)، أي عن قدرة واستطاعة وهم راضون بهذا الحكم الذي أجرى عليهم الاسلام.

وكنا سنميل في «تصورنا» الى اعتبار الجزية بالنسبة لغير المسلمين في وضع الزكاة بالنسبة للمسلمين، من حيث خضوعها لتدخل الدولة في جمعها أو ترك أدائها لمن تجب عليه دون أي نظام ملزم، لولا أن للزكاة جانبا تعبديا يسمح فيها بهذا الترك، في حين يرتبط بالجزية أمر مهم، إذ يسقط بها عن غير المسلمين عبء كبير هو من قبيل الفرض الذي أوجبه الله على المسلمين، ألا وهو الجهاد الذي يعد فرضا على القادرين منهم لرد العدوان، وللدفاع عن النفس والوطن والدين، وهو ليس كذلك بالنسبة لغير المسلمين الذين يعيشون في دولة الاسلام، مما يجعل الجزية بمثابة تعويض عن حماية المسلمين لأنفسهم وأموالهم وأراضيهم، بل حمايتهم من أدنى أذى يمكن أن يمسهم أو يتعرضوا له، دون أن يشاركوا هم في هذه الحماية. فقد ورد في وصية عمر بن الخطاب للخليفة من بعده : «... **وأوصيك بأهل الذمة خيرا، أن تقاتل من ورائهم ولا تكلفهم فوق طاقتهم، إذا أدوا ما عليهم للمومنين طوعا أو عن يد وهم صاغرون»** (51). ومعروف أن اسم الجزية **«مشتق من الجزاء فيجب على أولي الأمر أن يضعوا الجزية على رقاب من دخل الذمة من أهل الكتاب ليقروا بها في دار الاسلام ويلتزم لهم ببذلها بحقين : أحدهما الكف عنهم، والثاني الحماية لهم ليكونوا بالكف آمنين وبالحماية محروسين»** (52). ومعروف كذلك

50) سورة التوبة الآية 29

51) البيان والتبيين للجاحظ ج 2 ص 46، وانظر تاريخ الطبري ج 3 ص 265، وانظر كذلك صحيح البخاري في باب الجهاد.

52) الأحكام السلطانية للماوردي ص 127 — 128.

أن «... عقد الجزية موجب لعصمة الدماء وصيانة الأموال والأعراض الى غير ذلك مما يترتب عليه. وحقيقة عقد الجزية هو التزامنا لهم ذلك بشروط نشترطها عليهم... فإن عقد الذمة عاصم للدماء كالاسلام، وقد ألزم الله تعالى المسلم جميع التكاليف في عقد اسلامه كما ألزم الذمي جملة هذه الشروط في عقد أمانه... إن عقد الذمة يوجب حقوقا علينا لهم لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم ودين الاسلام.

فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الأذية أو أعان على ذلك فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم وذمة دين الاسلام...» (53).

على أن الجزية تسقط في حالتين اثنتين :

1 ـــ الضعف والفقر :

فقد روي أن عمر بن الخطاب مر على باب قوم وعليه سائل يسأل، شيخ كبير ضرير البصر، فضرب عمر عضده من خلفه وقال : من أي أهل الكتاب أنت ؟ فقال : يهودي. قال : فما ألجأك الى ما أرى ؟ قال : أسأل الجزية... فأخذ عمر بيده وذهب الى منزله فرضخ له بشيء من المنزل ثم أرسل الى خازن بيت المال فقال : انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم. إنما الصدقات للفقراء والمساكين، وهذا من مساكين أهل الكتاب، ووضع الجزية عنه وعن ضربائه (54).

53) الفروق لشهاب الدين أبي العباس القرافي ج 3 ص 11 ـــ 14 (ط دار المعرفة ـــ بيروت) وانظر في مثل هذه الالتزامات ما نصت عليه بإجمال وتفصيل مواثيق الذمة، على النحو الذي تم بين عمر بن الخطاب وأهل جلولاء «إنهم إن غشوا المسلمين لعدوهم برئت منهم الذمة، وإن سبوا مسلما أن ينهكوا عقوبة، وإن قاتلوا مسلما أن يقتلوا، وعلى عمر منعتهم وبرىء عمر الى كل ذي عهد من معرة الجيوش» (تاريخ الطبري ج 3 ص 139).

54) انظر كتاب الخراج لأبي يوسف ص 70

وورد في كتاب خالد بن الوليد لأهل الحيرة : «**وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيا فافتقر. وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين ما أقام بدار الهجرة ودار الاسلام**» (55)

2 ــ مشاركة غير المسلمين في التزامات الدفاع والجهاد، على أن يكون الأمر من قبيل التطوع، كما كان في عهد الرسول الذي لم يثبت عنه أنه زج بغير المسلم في حرب، كما لم يثبت عنه أنه منع غير المسلم من مشاركة المسلمين في الجهاد.

وترك الأمر للتطوع أساسي في هذه الحالة، لما قد يمس الشعور الديني للمواطن غير المسلم في بعض الظروف التي قد تفرض على المسلمين مواجهة خصوم لهم من ديانة قد تكون هي ديانة هذا المواطن.

وقد وقع في تاريخ المسلمين ما أكد الاهتداء بما سنه الرسول الأكرم، على نحو ماحدث بين القائد عبد الرحمن بن ربيعة حين وصل الى الباب من بلاد الترك وملكها شهريراز ذي الأصل الفارسي، إذ كاتبه هذا الأخير «واستأمنه على أن يأتيه، ففعل فأتاه، فقال اني بإزاء عدو كلب وأمم مختلفة لاينسبون الى أحساب، وليس ينبغي لذي الحسب والعقل أن يعين أمثال هؤلاء ولا يستعين بهم على ذوي الأحساب والأصول، وذو الحسب قريب ذي الحسب حيث كان، وليست من القبج في شيء ولا من الأرمن، وإنكم قد غلبتم على بلادي وأمتي فأنا اليوم منكم ويدي مع أيديكم وصغوي معكم وبارك الله لنا ولكم، وجزيتنا إليكم النصر لكم والقيام بما تحبون، فلا تذلونا بالجزية فتوهنونا لعدوكم. فقال عبد الرحمن فوقي رجل قد أظلك فسر إليه فجوزه. فسر الى سراقة فلقيه بمثل ذلك فقال سراقة : قد قبلت ذلك فيمن كان معك على هذا

55) نفسه ص 144

ما دام عليه ولا بد من الجزء ممن يقيم ولا ينهض، فقبل ذلك وصار سنة فيمن كان يحارب العدو من المشركين وفيمن لم يكن عنده الجزاء إلا أن يستنفروا فتوضع عنهم جزاء تلك السنة. وكتب سراقة الى عمر بن الخطاب بذلك فأجازه وحسنه» (56).

الثانية :

مدى اسناد مناصب المسؤولية لغير المسلمين، ولا سيما في الميادين السياسية والدبلوماسية والمالية والعسكرية. ولعلنا من زاوية المواطنة التي حددنا لا نرى الأمر يحتاج الى أن يطرح، فضلا عن أن يناقش، بل أن في تاريخ المسلمين القريب والبعيد ما يثبت أن غير المسلمين كانوا يتحملون أخطر المسؤوليات ويعينون في أعلى مناصب الدولة. «وقد قيل أنه يجوز أن يكون هذا الوزير (57) من أهل الذمة، وأن لم يكن وزير التفويض منهم إلا أن يستطيلوا فيكونون ممنوعين من الاستطالة» (58).

ومعروف أن عمر بن الخطاب وظف بعض سبي قيسارية وأدخلهم في خدمة الدولة (59). ومن بين الأمثلة في عهد الدولة الأموية نشير إلى أنتناش الرهاوي الذي رأس دواوين الاسكندرية، وكان يلقب في المراسلات الرسمية بـ «الكاتب الأفخم» (60).

وليس يخفى أن الفاطميين كانوا يعينون الذميين في مناصب الوزارة الى حد أن أحد الشعراء قال معرضا بما بلغه اليهود من مكانة (61) :

---

56) تاريخ الطبري ج 3 ص 236

57) يشير الى وزير التنفيذ في مقابل وزير التفويض

58) الأحكام السلطانية لمحمد بن الحسين الفراء ص 32، وهو نفس رأي الماوردي في أحكامه (انظر ص 21 — 22).

59) انظر : فتوح البلدان لأحمد بن يحيى بن جابر اللاذري ص 142 (ط القاهرة 1318)

60) انظر : المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار للمقريزي ج 1 ص 98 (ط بولاق 1270 هـ).

61) انظر : حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ج 2 ص153 (مطبعة إدارة الوطن — مصر 1299 ه).

يهود هذا الزمان قد بلغوا غاية آماهم وقد ملكوا
العز فيهم والمال عندهم ومنهم المستشار والملك
ياأهل مصر إني نصحت لكم تهودوا فقد تهود الفلك

أما في الأندلس فكان لهذا الأمر ظهور واضح. ومن أبرز اليهود الذين أدركوا فيها شأوا بعيدا صمويل اللاوي بن يوسف بن النغريلة (62) الذي تنقل بين قرطبة ومالقة وغرناطة، وفي هذه بالذات حيث قربه حبوس الذي جعله مسؤولا عن جباية الضرائب في إمارته، كما قربه ابنه بعده باديس بن حبوس الذي عينه وزيرا له نفوذ في الأمور الداخلية والخارجية، بل حمله حتى شؤون الحرب. 'واستغل اليهود نفوذ اسماعيل فحققوا الكثير من المصالح، ووصلوا الى مناصب رفيعة، على حد ما أحرز اسحق بن يعقوب الذي تولى شؤون الشرطة في غرناطة. بل بلغ بابن النغريلة وما أدركه من المجد أن كان له مجلس يضم شعراء يمدحونه من المسلمين، كأبي أحمد عبد العزيز بن خيرة المعروف بابن المنفتل الذي خاطبه بقصيدة قال فيها هذه الأبيات (63):

قرن الفضائل والفواضل فشأى الأواخر والأوائل
هذا ابن يوسف الذي ورث الفضائل عن فواضل
شرف الزمان بمثله شرف الأسنة بالعوامل
من لم يلذ بجنابه لم يأمن الدهر المخاتل

---

62) يقال فيه كذلك ابن النغرالة وابن نغدلة، واسمه اسماعيل، وانظر أخباره مع أخبار باديس في : الاحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب (م 1 ط ثانية ابتداء من ص 434) وكذلك : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لأبي الحسن علي بن بسام (ق 1 م 2 ابتداء من ص 766 ــ ت د. احسان عباس ط الدار العربية للكتاب ــ ليبيا ــ تونس).

63) الذخيرة ق 1 م 2 ص 763 فما بعد

وخاطبه بأخرى منها (64) :

وما اكتحلت عيني بمثل ابن يوسف ولست أحاشي الشمس من ذا ولا البدرا

ومنها :

أجامـع شمل المجد وهـو مشتت ومطلق شخص الجود وهو من الأسرى
فضلت كرام الناس شرقـا ومغربـا كما فضل العقيـان بالخطـر القطـرا

ومثله الأخفش بن ميمون القبذاقي المعروف بابن الفراء، فقد قال فيه من قصيدة (65) :

إذا مدحت فلا تمدح سواه ففـي يمنـاه بحر محيـط للعفـاة زخـر
يصغي الى المدح من جود ومن أدب كمشتكي الجدب قد أصغى لصوب مطر

إلا أن اليهود لم يحسنوا التصرف، فانقلب الوضع عليهم بعد أن ضاق المسلمون باستغلالهم للنفوذ والسلطة، مما دفع أبا الحسن يوسف بن الجد أن يقول معتبرا تحكم اليهود إيذانا بقيام الساعة (66) :

تحكمت اليهود على الفـروج وتـاهت بالبغـال وبـالسروج
وقـامت دولـة الأنـذال فينـا وصار الحكـم فيها للعلـوج
فقـل للأعـور الدجـال هذا زمانك إن عزمت على الخروج

ومثله أبو حفص عمر الزكرومي الذي قال قصيدة يستنكر انقلاب الأوضاع، وكان قد طولب بمكس كان يتولاه يهودي (67) :

---

64) نفس المصدر ص 764 ـ 765

65) المغرب في حلى المغرب لابن سعيد ج 2 ص 182 فما بعد (ت د. شوقي ضيف ط دار المعارف ــ مصر).

66) الذخيرة ق 2 م 2 ص 562

67) أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر للسلفي ص 37 ــ 38 (نشر د. احسان عباس ــ دار الثقافة ــ بيروت 1963)

كنـا نطـالب لليهود بجزيـة | وأرى اليهود بجزيـة طلبونـا
ما أن سمعنا مالكا أفتى بذا | لالا ولا من بعده سحنونا
هذا ولو أن الأيمة كلهـم | حاشاهم بالمكس قد أمرونـا
ما واجب مثلي يمكس عدله | لو كان يعدل وزنه قاعونا(68)

ثانيا : الحرية

ولا شك أن ما حدث في الأندلس من فعل ورد فعل ـــ تعمدت أن أمثل لهما ـــ راجع ليس إلى المبدأ في حد ذاته، أي مبدأ إسناد مناصب المسؤولية العليا إلى غير المسلمين وموقف المسلمين من ذلك، ولكنه راجع الى أوضاع منهارة كانت تعيشها البلاد هي التي شجعت على التسلط واستغلال النفوذ، وهو سلوك قد يصدر عن أي مواطن حتى ولو كان مسلما، إذا لم تتوافر فيه شروط النزاهة والاستقامة والاخلاص، وهي الشروط التي ينبغي مراعاتها في اختيار من تسند إليهم تلك المناصب من المواطنين، لافرق في ذلك بين أن يكونوا مسلمين أو غير مسلمين.

وترتبط في جوانب كثيرة منها بالمساواة، وهي تتضمن أشكالا من الحرية متداخلة، بعضها شخصي وبعضها عام، ولكنها جميعا تبرز مدى الحقوق التي يتمتع بها غير المسلمين باعتبارهم مواطنين، بل تبرز حقوقا تتصل بما تخوله لهم عقيدتهم، يتفردون بها دون غيرهم، لا يشترط لهم مقابلها إلا صيانة المواطنة والحفاظ عليها، بما تقتضي من ولاء للدولة، واحترام دينها وقوانينها واختياراتها، ومراعاة شعور المسلمين، وما إلى ذلك مما يصون الوحدة ويحفظ التوازن ويؤكد الانسجام.

وقد نص على أنه «**يلزم الذمي ترك ما فيه ضرر على المسلمين وآحادهم في مال أو نفس، وهي ثمانية أشياء : الاجتماع على قتال المسلمين، وألا يزني بمسلمة ولا يصيبها باسم نكاح، ولا يفتن مسلما عن دينه، ولا يقطع عليه الطريق، ولا يؤوي**

68) جبل شاهق عند دانية.

للمشركين عينا أعني جاسوسا، ولا يعاون على المسلمين بدلالة، أعني لا يكاتب المشركين بأخبار المسلمين، ولا يقتل مسلما ولا مسلمة. وكذلك يلزم ترك ما فيه غضاضة ونقص على الاسلام وهي ثلاثة أشياء : ذكر الله تعالى، وكتابه ودينه، ورسوله بما لا ينبغي. فهذه الأشياء يلزمهم تركها، سواء شرط ذلك الامام عليهم أو لم يشرط » (69).

وهذا يعني أنه لا وجود للحرية الفردية إلا في نطاق حرية الآخرين، أي بقية الأفراد الذين يشكلون الجماعة، بل إن حرية الجماعة نفسها لا يمكن تصورها أو وجودها إلا في سياق حرية الجماعات الأخرى. وفي نطاق هذا الاحترام المتبادل يتاح التعايش والتساكن، بل تتاح تنمية العلاقات وروابط التعاون بين جميع أعضاء البشرية.

وكلما حددت مقاييس هذا النطاق وضبطت حدود ذاك السياق، تسنى لكل مجموعة، وبالتالي لكل أقلية أو فرد أن يحفظ كيانه ويحمي حريته ويصون سيادته. ولا شك أن تلك الحدود والمقاييس تختلف في نوعيتها ودرجتها كلما اختلفت طبيعة المقنين والمقنن لهم، وكذا كلما اتسع مجال التطبيق أو ضاق.

أما هذه الحرية فيمكن النظر إليها من زاويتين :

الأولى : مادية، وتدخل في نطاق الحرية المدنية والاقتصادية، وأبرز مظاهرها ما يمس :

1 ـــ ضمان النفس والعرض والدم والمال، ما لم تتعرض لطعن القانون

2 ـــ حرمة المسكن، فلا يدخل إلا برضى صاحبه، ولا يفتش فضلا عن أن يمس أو يهاجم إلا بإذن القانون. وترتبط هذه الحرمة بحرية الاقامة مع المسلمين في أحيائهم أو في أحياء خاصة.

3 ـــ حرية التنقل داخل الوطن للسياحة أو العمل أو غيرهما،

---

69) الأحكام السلطانية لابن الحسين الفراء ص 158. وانظر الهامش رقم 53 من هذا البحث.

وكذا مغادرته والعودة إليه، بما في ذلك السفر لزيارة الأماكن المقدسة أنى وجدت في الخارج. ولا تتعرض هذه الحرية لأي مانع إلا بمقتضى القانون.

4 ـــ حق التملك الناتج عن الكسب المشروع مع المسلمين أو غيرهم، إلا فيما يحرمه الاسلام كالاحتراف أو الاتجار في الخمر أو لحم الخنزير فيشترط فيه أن يتم بين غير المسلمين.

الثانية : معنوية، ومن أهمها :

1 ـــ بممارسة العقيدة في طقوسها وشعائرها ومختلف مواسمها ومظاهرها الاحتفالية، مع الاقرار بأيام العطل والأعياد، والسماح بإقامة أماكن العبادة والسهر عليها بالمحافظة والصيانة والتنظيم، وكذا احترام العادات والأعراف، بدءا من متعلقات الولادة الى الزواج والطلاق وما إلى ذلك من التقاليد. ويدخل في ذلك حق تكوين الهيآت المشرفة على الشؤون الدينية بما فيها ما يتصل بالقضاء المتخصص في الأحوال الشخصية والنظر في النزاعات العقدية لغير المسلمين. فقد ورد أنه «**... إذا تشاجروا في دينهم واختلفوا في معتقدهم لم يعارضوا فيه ولم يكشفوا عنه، وإذا تنازعوا في حق ارتفعوا فيه الى حاكمهم لم يمنعوا منه**» (70)

2 ـــ مزاولة التعلم والتربية الدينية للأبناء في مؤسسات خاصة لمن شاء، على ألا يكون في ذلك ما يتعارض مع سياسة التعليم الوطنية وفلسفته، مما قد يتعارض مع دستور الدولة ونظامها العام. ويدخل في ذلك إمكان إقامة تلك المؤسسات وتسييرها. ومثلها المؤسسات الاجتماعية كملاجيء العجزة ودور الأيتام وما إليها بكل ما تتطلب من أوقاف أو تبرعات تساعد على ذلك.

3 ـــ حق إبداء الرأي والتفكير مع ما يتضمنان من إمكان الاجتماع وتكوين الجمعيات والانضمام الى جماعات، مالم يكن في ذلك

70) نفس المصدر ص 160 ـــ 161

مس بأمن الدولة أو انتهاك لمشاعر المواطنين المسلمين. ويدخل في ذلك حق الاحتجاج والاعراب عن التظلم بكتابة العرائض وتقديم الشكاوي والدفاع عن الحقوق، وإبداء الملاحظات والانتقادات التي تتيحها نصوص القانون. وفي هذا الاطار يمكن السماح بصحيفة أو مجلة أو ما إليهما لنشر الأخبار المتعلقة بالأقلية غير المسلمة، وكذا تخصيص برامج إذاعية أو تلفزية ــ وفق خطة الاعلام الوطني ــ لمتابعة نشاط هذه الأقلية، حتى لا يبقى طي السر والكتمان وما ينشأ عنهما من تدبير أو تفكير قد لا يسايران الخط العام إن لم يعارضاه.

ولعلنا في غير حاجة الى الحديث عن الحرية السياسية التي تدخل في هذا الاطار، بكل ما يرتبط بها من تشكيل الأحزاب والانخراط فيها، وكذا التعبير عن المواقف والبرامج، والمشاركة في الانتخابات وما إليها مما يتفق ودستور الدولة والقانون العام.

ثالثا : الهوية

إن تشكيل الذات، نقصد ذات أية مجموعة بشرية متماسكة، يعني عددا من عوامل التكوين والتوحيد، ومجموعة من العناصر المشتركة التي يلتقي حولها المنتمون لهذه الذات.

وليست هذه العناصر وتلك العوامل سوى البوتقة التي ينصهر فيها أفراد تلك المجموعة. وهي بالضرورة تتمثل في ملامح يتميزون بها عن غيرهم، وفي طليعتها الهوية بكل ما تعنيه من قيم ومقومات تشكل وعي هذه المجموعة وإرادتها في الوجود والحياة داخل نطاق الحفاظ على الكيان بكل ما يبرر ظهوره واستمراره.

وتكاد تكون هذه الهوية هي وعاء الضمير الجمعي لأي تكتل سكاني ومحتوى هذا الضمير كذلك. وتكاد تكون في نفس الوقت قوة الدفع لأي نشاط اجتماعي واقتصادي وسياسي يمكن أن يصدر عن هذا

التكتل، وربما كان ذلك النشاط من أهم المظاهر التي يمكن أن يتميز بها عن غيره من التكتلات.

وهذه الهوية ركيزتان أساسيتان :

أولاهما : التربية والتعليم، وينبغي أن تقوم فلسفتهما على الروح الوطني الاسلامي المتسم بالوحدة والشمولية، في غير تعارض مع التكوين الديني الذي تكون فيه للأقليات حصص دينية خاصة.

وحتى ينهض مجال التربية والتعليم بدور فعال في تكوين الهوية، يحتاج الى أن تتوافر له خمسة شروط :

1 ـــ تكوين وطني قادر على تربية النشىء متشبثا بحب الأرض ومشبعا بروح الوحدة ومعتزا بحضارة الوطن وثقافته.

2 ـــ مثل هذا التكوين لا يتاح إلا بوضع برامج من شأنها أن ترسخ المبادىء والمفاهيم العليا المشتركة في أعماق الفكر والوجدان، وفي طليعتها حسّ الانتماء الى الوطن والمواطنين.

3 ـــ حتى تحقق البرامج هذا الهدف ينبغي أن تكون منبثقة من التراث الطبيعي والحضاري والثقافي، وترصد المستقبل بعد أن تصب في الواقع الحي وتلتحم معه.

4 ـــ وهذا يقتضي توحيد المناهج والبرامج والكتب الدراسية التي ينبغي أن يخضع تأليفها للجان دائمة من العلماء الباحثين والخبراء التربويين، وأن يراعي في وضعها وجود عناصر ثقافية وحضارية متميزة تغني الوحدة، ولا سيما في مجال الجغرافيا والتاريخ والأفكار والفنون، أي أن يراعى حق التفرد في نطاق المجموع، أو التنوع والتعدد في إطار الوحدة.

5 ـــ ولن يتسنى تحقيق الهدف المنشود من التربية والتعليم مالم تتح فرصهما للجميع، دون أن يكون في ذلك تعارض مع ما تمارسه

المؤسسات الخاصة بتلك الأقليات لمن شاء من أبنائها التعليم فيها على حد ما سلفت الاشارة الى ذلك.

ثانيتهما : الثقافة من حيث هي تمثل شخصية المواطن وعقليته ومواقفه وسلوكه وقدرته على الابداع وعلى تجاوز الصعاب ومواجهة التحديات.

وتعتبر اللغة الوطنية فيها نقطة البدء، لأنها هي وحدها التي تستطيع الافضاء الى ثقافة موحدة ومشتركة، ولأنها البعد الحقيقي والأساسي لثقافة الفرد والجماعة. وهو بعد يمكن ــ بل يجب ــ أن تضاف إليه أبعاد أخرى عن طريق تعلم اللغات الأجنبية، ولكن بدون الاقتصار على واحدة منها قد تصبح لها على ذهنية المواطنين هيمنة تفرض التبعية على الفكر وغيره. ويزيد خطر هذه الهيمنة حين يرتبط انتشار هذه اللغة الأجنبية بأقلية سكانية قد تتبلور فيها مظاهر الهيمنة أكثر.

ولكي يتأتى للثقافة أن تحقق هدفها في تشكيل الهوية، يلزمها أمران اثنان :

1 ــ وضع تخطيط لثقافة وطنية تنطلق من مثل الأمة وقيمها ومقوماتها، في شبه تعاقد روحي وعقلي قادر على بلورة الرأي العام وإرادة المواطنين، وتنطلق كذلك من الواقع الثقافي المتعدد والمتنوع، أي برصد الخصوصيات في نطاق الوحدة وبرؤية شمولية.

2 ــ تشجيع الابداع والابتكار في البحث العلمي وفي جميع ميادين الثقافة، وفتح المجال أمام كل الطاقات والقدرات المؤهلة لذلك بدون أي تفضيل أو تمييز.

رابعا : التنمية

نعني بها الحق في إثبات الذات وتحقيق وجودها وتطورها وازدهارها عن طريق الانماء المتكامل للفرد والمجتمع في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ونعتقد أن مثل هذا الحق هو الذي يبلور في المرحلة المعاصرة مختلف تطلعات الانسان ويدفعها في حركية دائبة وانتاج مستمر يكفلان له الرخاء والطمأنينة والسعادة، بغض النظر عن بعض الخصوصيات الثقافية التي قد تطبع فئة من المجتمع، ولتكن خصوصيات دينية مثلا، على حد ما يتجلى في الأقليات غير الاسلامية التي تعيش في ديار الاسلام.

ولا شك أن وجود مثل هذه الظاهرة داخل مجتمع متماسك، برهان على مدى ما يتمتع به أفراده جميعا من حرية ومساواة، طالما أن هذا المجتمع يعطي حق المساهمة في التنمية وفي تشكيل نسقه الاجتماعي والثقافي، وبالتالي ضمان مستقبله.

إن مستقبل الشعوب، ومعه مستقبل الجماعات التي تشكلها، لم يعد يتوقف فقط على المشاركة في تسيير الادارة الحكومية أو تأكيد الوجود في مجال السلطة التشريعية والتنفيذية بنسب تمثيلية تتلاءم وحجم تلك الجماعات إن كانت أغلبية أو أقلية، ولكن المستقبل غدا مرتبطا بمدى ما توفره الأنظمة لشعوبها من أمن واستقرار في ميدان التغذية والعمل ومدى ما تهيئه من ظروف التنمية في مختلف الميادين، وهي الميادين التي من شأنها أن تخرج هذه الشعوب من التخلف الذي تعانيه، وأن تحقق لها الكفاية والعدالة والكرامة والأمن، وهي أهداف أوضحها الاسلام وربط بينها وبين العبادة. يقول الله تعالى : **«فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف»** (71) ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم : **«كاد الفقر أن يكون كفرا»** (72).

---

71) سورة قريش الآيات 3 — 5

72) تتمتة : «وكاد الحسد أن يكون سبق القدر» رواه أبو نعيم في (حلية الأولياء وطبقات الأصفياء) عن أنس. وعند المناوي في (التيسير بشرح الجامع الصغير) أن اسناده واه (ج 2 ص 204).

وإلحاحنا على التنمية نابع من اعتبارها مجال عمل وانتاج ينعكسان على الحياة الاجتماعية ويحددان قيمة هذه الحياة، ومن اعتبارها كذلك بما تحدثه من تطوير وتغيير كفيلة بتحقيق طمأنينة المجتمع وسعادته.

والتنمية بهذه الأبعاد تحتاج الى ثلاثة عناصر :

أولها : وضع تخطيطات وبرامج علمية مدروسة نابعة من واقع الشعوب وإمكاناتها المادية والبشرية، وناظرة الى تطلعاتها وطموحاتها في المستقبل القريب والبعيد.

ثانيها : تشكيل أجهزة ثابتة ومستقرة قائمة على العلم والخبرة، وقادرة على استيعاب المشاكل، ومتابعة ما يرسم للتغلب عليها والسهر على إنجازه، في تحمل جاد للمسؤولية لا يعرف التغير والتبدل اللذين غالبا ما يولدان الانحراف بسبب إرضاء الرغبات والأهواء، أو تحقيق طموح هيئة أو طائفة أو فئة، أي أقلية على حساب الأغلبية.

ثالثها : مراعاة العدل بمحاربة الاحتكار وإزالة الفوارق المادية بين المواطنين وإتاحة فرص العمل والانتاج لهم، وتعميم الخدمات عليهم وتمتيعهم بالضمان الاجتماعي من حيث هو عنصر تماسك بين أفراد المجتمع، إذ يجعل كل فرد فيه يحصل على حاجته بالمقدار الذي يتيح له الحياة الحرة الشريفة. ومثل هذا المقدار كفيل بأن يحول دون وقوع أي ضرر بأي فرد. وإذا كان الفرد مسؤولا عن المساهمة في تحقيق تكامل المجتمع الذي ينتمي إليه على سبيل الوجوب كما هو الشأن في فريضة الزكاة، أو على سبيل التطوع كما هو الحال في الأعمال الاحسانية المختلفة، فإن الدولة مسؤولة بالدرجة الأولى عن هذا الفرد بما تقتطعه من حقوق مالية لها على مواطنيها القادرين، وهي حقوق يجب توظيفها لتوفير حد أدنى

من العيش الكريم للفقراء والمحتاجين، لافرق بين أن يكونوا مسلمين وغير مسلمين، على حد ما سبقت الاشارة الى ذلك (73).

★ ★ ★ ★ ★ ★

إن مواطنة تقوم على هذه الأسس الأربعة (المساواة والحرية والهوية والتنمية) كفيلة بضمان الوحدة في ديار الاسلام، على مستوى الكيان بمختلف أبعاده المادية والروحية، بدءا من الفرد الى الدولة مرورا بالأسرة والمدرسة وغيرهما من الأجهزة والمؤسسات وما يلحم بينها من علاقات وروابط قائمة على قواعد وقوانين وأعراف، وكذا على مستوى البنيان في جوانبه الحضارية والثقافية، انطلاقا من ثروات الأرض الى قدرات المواطن الذهنية والعضلية التي تتيح له استثمار هذه الثروات لتحقيق التقدم والازدهار.

إن الدول الاسلامية ــ تحت وطأة تناقضات الواقع وصراعاته المعاصرة ــ مطالبة بحماية الأرض ومن يعيش عليها من العدوان والتسلط الخارجي، ولكنها مطالبة كذلك بتحقيق النمو والتطور، ومعهما تحقيق الرخاء والسعادة. وهو هدف لا يمكن إدراكه إلا باستغلال الخيرات، وتوفير الخدمات، ونشر العدالة الاجتماعية، ومحو الفوارق، وإتاحة فرص التعليم والثقافة والعلم والعمل والانتاج والاستهلاك للمواطنين، مع تمتيعهم بجميع الحريات. وهي كلها عناصر ارتباط واندماج بين أفراد الشعب، نقصد الشعب الذي له ماض وحاضر، ويريد أن يكون له مستقبل، أي له تراث يستثمره وواقع يتحكم فيه ومصير يوجهه. وما الشعب ــ أي شعب ــ إلا جماع هذا كله، وهو في البدء والانتهاء شعور بالوجود،

---

73) انظر في فقرة (الضعف والفقر) من هذا البحث ما قرره عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد بهذا الشأن.

ذلكم الشعور الذي لا يمكن أن يتم إلا عن طريف الوحدة والتضامن في ظل حياة مشتركة يطبعها التعاون والأخوة.

وإذا كانت الحرية الواعية تشكل ــ الى جانب العزم والارادة والقيم والمقومات وإمكان الابداع والابتكار ــ عناصر تكوين وتوحيد في أي مجتمع، فإنه لا تماسك لهذا المجتمع، أو لا مجال لاستمرار تماسكه، بدون القدرة على التعايش والتساكن، وعلى التنسيق مع الآخرين، وهي قدرة لا تتأتى بلورتها للفرد إلا داخل تجمع، ولا تتسنى تلك البلورة للأقلية إلا حين تندمج في الأغلبية وأكبر أغلبية ممكنة. ولا شك أن هذا السياق هو الذي يتيح اعتراف الغير بالكيان وكذا بالأفراد والأقليات المكونة له مهما كانت لها من خصوصيات.

على أن هذه الخصوصيات ــ نعني خصوصيات أقلية مافي مجتمع ــ ما، ولتكن مثلا على صعيد العقيدة والدين كما يطرح الموضوع الذي نحن بصدده ــ لا تكفي وحدها للتميز عن هذا المجتمع، وهو تميز قد تفضي المبالغة فيه والالحاح عليه عند البعض الى تصرفات شاذة تزعج انسجام المجتمع وتكسر وحدة سياقه، بل قد تفضي في النهاية الى الرغبة في الانفصال عن هذا المجتمع، مما قد يؤدي حتما الى التمزيق والتفتيت، ليس بالنسبة للمجتمع الكبير فحسب، ولكن كذلك ــ إن لم أقل في المرحلة الأولى ــ بالنسبة للأقلية.

والسبب أن خصوصيات جزئية كهذه، مهما ركز عليها التفكير الطائفي الانفصالي، لاتكفي لخلق كيان مستقل أو حتى كيان داخل الكيان، لأنها لا تمثل سوى واحد من عناصر تشكيل الهوية، بالاضافة الى أن الكيان ــ أي كيان ــ لا يتسنى له وجود إلا بشروط موضوعية مادية ومعنوية يجب أن تتوافر، في التحام مع الهوية وانطلاقا منها، وأهمها :

1 ـــ تكتل بشري قادر على أن يكون وحدة .
2 ـــ أرض لها تاريخ مرتبط بهذا التكتل .
3 ـــ تراث حضاري وثقافي متصل بذاك التاريخ .
4 ـــ إمكان تشكيل المؤسسات وإحداث النظم ووضع القوانين .
5 ـــ معطيات اقتصادية تتيح النهوض بضروريات السكان .
6 ـــ ظروف اجتماعية من شأنها أن تربط هؤلاء السكان .
7 ـــ حرية الارادة والتصرف .
8 ـــ القدرة على التحكم في الذات، بعيدا عن أي تدخل أجنبي أو تسلط خارجي، بل بعيدا عن أية تبعية أو هيمنة.

ثم إنه لاحق للأقلية ـــ كيفما كانت دينية أو سياسية أو عرقية ـــ أن تتحكم في سير الجماعة، فضلا عن أن تنفصل عنها. طالما أن الأغلبية متفقة على نمط معين لهذا السير. ويكفي في أمر ما أن يحظى بالأغلبية ليشهد له بالصلاحية، أو على الأقل بالصلاحية النسبية، أي فيما يتعلق بهذه الجماعة.

وإذا كانت الأغلبية في الأنظمة الديموقراطية المعاصرة تسمح لنفسها بتنفيذ مخططات سياستها وبرامج هذه السياسة، فإن الأمر لا يعدو أن يكون مؤقتا، باعتبار أن هذه الأغلبية قد تصبح أقلية، وباعتبار كذلك أن الأقلية قد تصبح أغلبية، بل هي تخضع لرأي الأكثرية وتنساق له على هذا الأمل، أي على أمل أن يتحول الأمر فيكبر حجمها وتتضخم نسبتها، دون أن يحرمها انتظار ذلك من حق المعارضة وابداء الرأي المخالف.

إلا أن ظاهرة هذا التحول الذي قد يكون سريعا، لا تنطبق على نمط يتميز بالثبوت أو التغير البسيط الذي لا يكاد يذكر، كما هو الحال

بالنسبة للأقليات الدينية التي تلتقي مع الأغلبية في كل شيء إلا في مجال العقيدة.

لذا، ومهما كانت الرغبة في الالتقاء العام والشامل، ومهما كان انسياق الأقلية للأكثرية، فإنه لا يمس، بل ينبغي ألا يمس الحرية الشخصية لأفراد تلك الأقلية، فيما يتصل بالعقيدة، حتى ولو كانت متقلصة لاتعدو أفرادا معدودين، وهو ما أقرته الشريعة الاسلامية حين تركت لغير المسلمين حرية الدين، دون أن يكون في ذلك أي مس بإجماع الأمة ورضاها عن هذا الاجماع.

وعند روسو (74) أنه لا يوجد إلا قانون واحد يحث بطبيعته على الرضى الاجماعي، ذلكم هو الميثاق الاجتماعي، لأن الاشتراك المدني هو أكثر أعمال الانسان الارادية، وعنده كذلك أنه حين يوجد معارضون لهذا الميثاق، فإن معارضتهم لا تبطل العقد، وتحول فقط دون اندماجهم، إذ يصبحون أجانب بين المواطنين. وحين تتكون الدولة فإن الرضى يكمن في الاقامة، لأن سكنى الاقليم يقتضي الخضوع لسيادته.

ويضيف بأنه خارج هذا العقد البدائي، فإن صوت الأغلبية يلزم الآخرين دائما، وهو أمر يستتبعه العقد نفسه. ولكن يتساءل : كيف يمكن لانسان أن يكون حرا ومضطرا للانقياد لارادات غير إرادته ؟ كيف يكون المعارضون أحرارا وخاضعين لقوانين غير راضين عنها ؟

إلا أنه لا يلبث أن يجيب بأن طرح السؤال مغلوط، وأن المواطن يرضى بجميع القوانين، حتى تلك التي توضع على الرغم منه، بل حتى تلك التي تدينه حين يجرؤ على خرقها. إن الارادة المستمرة لجميع أفراد

(74 Jean — Jaques Rousseau : Du contrat social pp 180 — 181 (éd 10 — 18 Union générale d'éditions — Paris 1973).

الدولة هي الارادة الجماعية، وبها يكونون مواطنين وأحرارا. وحين يقترح قانون على جمعية الشعب، فالذي يطلب منهم ليس بالضبط : هل يوافقون على الاقتراح أو يرفضونه ؟ ولكن ما إذا كان مطابقا للارادة الجماعية التي هي إرادتهم أو ما إذا كان غير مطابق ؟ فكل واحد بإعطاء صوته يعبر عن رأيه في الأمر، ومن عد الأصوات تكشف الارادة الجماعية. وحين يفوز الرأي المناقض لرأي، فهذا لا يعني سوى أني كنت مخطئا، وأن ما كنت أحسبه إرادة جماعية لم يكنها. ولو فاز رأيي الشخصي لكنت عملت شيئا آخر غير ما كنت أريد، وفي هذه الحال كنت سأكون غير حر. وهذا يفترض في الحقيقة أن كل طبائع الارادة الجماعية ما زالت في الأكثرية، وحين لا تبقى كذلك، مهما كان الجانب المنحاز إليه، فإن الحرية تنعدم.

وحتى لا تنعدم هذه الحرية، فإنها ينبغي أن تظل في منأى عن أي تسلط أو استبداد. وحين توجد أقلية تحاول ذلك، حتى في محيطها الضيق المتقوقع، فإنها تؤدي بمحاولتها الى تجزيء الكيان الكبير وتمزيقه، مما تصبح الدولة معه دويلات يرأسها قادة أحزاب أو زعماء طوائف سرعان ما يتحولون في ظل التقزم الى رؤساء عصابات وقطاع طرق يستمدون أموالهم ونفوذهم من الخارج، ويتوسلون بالسلاح — قبل السياسة — لحماية مكتسبات فردية أو جماعية خاصة. وهذا أكبر وبال يمكن أن يصيب الكيان. ومثله «الوبال الذي يصيب تنمية بلد بأكمله حين تحاول الأقلية الاستبداد بالحكم في نطاق الحزب الواحد عن طريق تزييف الانتخابات» (75).

(75 Stephen P. Marks, dans : Les dimensions internationales des droits de l'homme p. 208 (Unesco Paris — 1978).

إننا في حاجة الى أن نفهم الواقع المرير، وندرك المؤامرات التي تدبر للمسلمين، مستغلة بعض الحقائق والظواهر، وكذا التناقضات والمصالح المتضاربة التي لا يخلو منها أي شعب، وهي مؤامرات تسعى الى تجريد الفكر الاسلامي من مفاهيم الدولة والوحدة، واقتلاع هذه المفاهيم وترسيخ الانفصالية والعرقية والطائفية والعشيرية مكانها، حتى يسهل فرض الهيمنة على ديار الاسلام، عسكريا واقتصاديا وثقافيا، فتفقد هويتها وقدرتها على التنمية، ومعها تفقد إحساسها بالذات والكيان، وتنساق لقمة سائغة للصهيونية المتربصة، وللقوى العالمية التي تسعى الى السيطرة واقتسام النفوذ.

ويجدر بنا أن ننبه الى أن الاستعمار، يوم كان يلقي بظله على الدول العربية والاسلامية، حاول أن يركز على الأقليات الدينية والجنسية واللغوية لعزلها وضرب الأغلبية بها، إما بإثارتها للتحرك والانفصال، وإما بإيثارها بامتيازات في وظائف الادارة والمؤسسات الاقتصادية، ليخلق هوة عميقة بين الفئات المكونة للمجتمع في هذه الدول.

ويجدر بنا أن ننبه كذلك الى أن القوى العالمية، وهي تحاول اليوم فرض هيمنتها على تلك الدول، اتجهت الى إحياء النزعات القبلية والنعرات العنصرية والخلافات الدينية لتكريس فكرة التشتت والتمزق داخل الكيانات الوطنية ؛كما اتجهت الى التبشير بولاءات عقدية وانتماءات مذهبية ملغومة، أقل سلبياتها أنها تبث التفرقة وتنشر الخصومة وتحمل الآخذين بها على تبعية فكرية رخيصة مثقلة بالتشويه والمغالطة، تهدف الى التشكيك وبث روح الاستلاب والاغتراب (76).

---

76) انظر كتاب (الفكر والوحدة) لصاحب هذا البحث، ص 23 (نشر مكتبة المعارف، الرباط 1404 — 1984).

إن موضوع الأقليات موجود بصيغة ما من صيغه المختلفة في معظم بلدان العالم إن لم أقل جميعها، وهو يمكن أن يكون مصدر قوة ورخاء ان نظر إليه بروح وطني جماعي وفكر متفتح متعقل، ويمكن في نفس الوقت أن يكون وبالا وخسرانا ان ترك للعابثين بمصير الشعوب يستغلونه ويغذون منه عنصر التفتيت والتشتيت.

ولعلنا نحن المسلمين أن نوجهه لحل المشكلات التي نعانيها، انطلاقا من مبادىء الاسلام وتجربتنا التاريخية الايجابية في التعاون مع غيره من الديانات، وانطلاقا كذلك من الرؤى والتصورات المشتركة التي تجمعنا ومن نعايش من معتنقي هذه الديانات، وكذلك عن طريق تقوية الايمان، وتثبيت السلم، ونشر القيم الخلقية، ومحاربة التمزق، ومواجهة التخلف في جميع أشكاله ومظاهره، وحماية أنفسنا والانسانية من المهاوي المتعددة التي تهددها، في نظر الى مستقبلنا ومستقبل الأجيال القادمة، وفي الاعتراف لها بالحق أن تعيش حرة موحدة وعزيزة كريمة.

خطبـــة الجمعـــة
و
قضايـــا الفكـــر الاسلامـــي

★ عرض قدمه الكاتب في الملتقى العالمي الأول لخطباء الجمعة في المغرب، وكان قد انعقد بفاس خلال الفترة (22 ــ 26 رجب 1407 هـ = 23 ــ 27 مارس 1987 م).

تعتبر الخطابة من فنون القول التي شاعت عند اليونان والرومان والعرب، ومن إليهم من الشعوب التي ازدهر فيها هذا النوع من أجناس التعبير الادبي، بحكم عوامل وظروف أتاحت له أن ينشأ ويتطور ويكتمل.

وتكمن خلف ازدهار هذا الفن عند العرب أسباب، لعل أهمها طبيعة تسييرهم لشؤون الحياة في كثير من الحرية والشورى، مما بوّأ الخطيب مكانة بين قومه عبر عنها الأعشى في قوله:

فيهم الخصب والسماحة والنَّجْـ ... دة جمعا والخاطب الصلاق (1)

وهي مكانة ناتجة عن حاجة المجتمع إلى الخطيب، لاسيما في بعض المحافل والمواقف التي يكون له فيها دور. وعن هذه الحاجة أعرب أوس بن حجر في رثائه لابي دُليجة فَضالة بن كَلَدة:

أم من يكون خطيب القوم إذْ حفَلوا ... لدى الملوك ذوي أيد وأفضال (2)

ومعروف أن الخطابة كثيرا ما كانت وسيلة الدعوة إلى السلم وإلى إصلاح ذات البين، بينما كان الشعر حافزًا إلى الحرب. ولعل هذا ما جعل أبا عمرو بن العلاء يعتبر الخطيب في الجاهلية فوق الشاعر.(3) وعند

---

(1) الصلاق :البليغ. ومثله المِصْلَق والمِصْلاق.

(2) حَفَل القوم حَفلا :اجتمعوا

(3) انظر «البيان والتبيين» للجاحظ ج 1 ص 170 (ت حسن السندوبي ط القاهرة 1345 — 1926).

بعض الدارسين المحدثين (4) إن الألفاظ التي تطلق على الحاكم كالقيل في اليمن — تكشف اشتقاقاتها في العربية واللغات السامية الأخرى أن معناها الأصلي هو المتكلم والقائل، ومعروف في اللغة أن فعل «زَعَمَ» الذي اشتق منه اسم «الزعيم» الذي يرأس قومه ويتقدمهم يرادف فعل «قال».

لهذا، كانت القبائل العربية في الجاهلية تفخر بنبوغ الخطيب فيها، ومن أشهرهم في مكة هاشم وأمية ونفيل بن عبد العزي جد عمر بن الخطاب، وعتبة بن ربيعة خطيب القرشيين في بدر. أما في المدينة فقد برز قيس بن الشماس، وابنه ثابت خطيب الرسول ﷺ بعد. كذلك ظهر في البوادي خطباء كبار كقس بن ساعدة خطيب إياد، وعطارد بن حاجب، وأكثم بن صيفي خطيبي قبيلة بني تميم التي أحرزت مكانة متميزة في هذا المجال.

وكان طبعيا أن تكتسب الخطابة بهذا الازدهار تقاليد راسخة تحدثت عنها المصادر (5) التي تناولت ماكان للخطباء من طرائق تختلف حسب الظروف، فهم في المواقف العظيمة يخطبون على رواحلهم. وإذا رَجلوا اعتمدوا على القسي والعصي والمخاصر يشيرون بها، منعاً للعبث باليدين أو ما إلى ذلك مما قد يصدر عنهم من حركات. ويشترط فيهم أن يكونوا حاضري البديهة، ثابتي الحجة، أقوياء الصوت، لايتلعثمون ولا يلتفتون ولا يتنحنحون بحثاً عما يقولون.

كذلك اكتسبت الخطابة في هذه المرحلة خصائص مميزة لها، وإن

(4) هو المستشرق الايطالي كارلو نلينو في «تاريخ الآداب العربية» ص 81 (نشر مريم نلينو — ط المعارف — مصر)

(5) انظر ج 1 من «البيان والتبيين» للجاحظ و «الخطابة العربية في عصرها الذهبي» لاحسان النص (ط دار المعارف — مصر) وكتابنا «من أدب الدعوة الاسلامية» ط دار الثقافة — الدار البيضاء

لم يكن من السهل استخراجها، لقلة النصوص المتوافرة، وللشك الذي يحيط بما هو منها موجود، بسبب ما أصاب بعضها من تغيير وتحْريف لم تسلم منهما حتى خطبة قس بن ساعدة، على الرغم من أنها رويت بإسناد الرسول ﷺ (6). ومن هذه الخصائص : القصر، والايجاز، والاستشهاد بالشعر، وشيوع السجع الذي كان دليل عناية الخطيب وتجويده، مما يكشف عنه هذا البيت لابي قُردودة الطائي يرثي ابن عمار الطائي خطيب طيء حين قتله النعمان :

ياجفنة كإزاء الحوض قد هدموا ومنطقا مثل وشي اليَمنة الحبرة(7)

وقد تسنى للخطابة في ظل الاسلام أن تشهد مزيدا من الازدهار بسبب استمرار نفس العوامل المؤثرة، كنوع النظام السائد المستند إلى الحرية والشورى والعدل والمساواة، والدور الذي كان للخطباء في نطاقه، مما أكسبهم مكانة فاقت منزلة الشعراء، لاسيما وموقف الاسلام من الشعر كان و اضحاً، إلا ماكان منه منسجما مع روح الدين ومبادئه؛ مما تسنى به للنثر ــ أكثر من الشعر ــ أن يتأثر بالاسلام، وخاصة فن الخطابة الذي بدا مسايراً أسلوب القرآن الكريم في مرحلتيه المكية والمدنية. وقد أتيح له بهذا أن يتطور، إذ توسل المسلمون به في مواجهة مختلف الظروف والأحداث. وكانت فعاليته قوية في نشر الدعوة الجديدة، وبرز فيه خطباء مشهورون، في طليعتهم الرسول ﷺ، وخلفاؤه أبو بكر وعمر وعلي، وثابت بن قيس الذي سبقت الاشارة إليه، وسعد بن الربيع شاعر الأنصار، والحباب بن المنذر خطيب يوم السقيفة، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس الذي

(6) انظر «البيان والتبيين» ج 1 ص 203.
(7) جفنة :كثير الاطعام، إزاء :حوض الماء، اليَمنة :نوع من برود اليمن.

كان أيام الفتنة في جانب علي، وعمرو بن العاص المعروف بموقفه المساند لمعاوية.

ومن ملامح ازدهار الخطابة في هذا العهد ظهور أنواع متعددة تجاوزت ماكان معروفا عند الجاهليين من مفاخرات ومنافرات لم يتوقف التعبير عنها وإن خف الروح الذي كان طاغيا عليها من قبل بسبب فعل الاسلام؛ ومن أبرزها وصايا الخلفاء للولاة وقادة الجيش ومن ينوب عنهم، كوصية أبي بكر لعمر عند موته، مع مايلاحظ من أن خطب الحرب كانت تلح على الترغيب في نعيم الجنة، مشيدة بالجهاد والاستشهاد، على غرار ماكان يخطب به الرسول عليه الصلاة والسلام. ومثلها خطب المناسبات كاستقبال الوفود وما إليها من تهاني وتعازي وغيرها كخطب الاملاك.

وقد حافظت الخطابة الاسلامية على جل خصائص الخطابة الجاهلية، كالايجاز والقصر والاستشهاد بالشعر والأمثال، إلا ماكان من السجع فإنه اختفى أو كاد، إذ نهى عنه الرسول ﷺ، لما فيه من تشبه بالكهان. فقد روى أنه صلوات الله عليه قضى لجنين بدية، فقيل له : «أندي من لاطعم ولاشرب ولاصاح فاستهل، أمثل ذلك يطل ؟» فأنكر النبي هذا الاسلوب وقال : «أسجع كسجع الأعراب ؟» [8]. كذلك كان للخلفاء نفس الموقف من السجع، إذ روي أن عمر بن الخطاب سأل صحاراً العبدي البليغ المشهور عن مكران الفارسية أثناء غزو المسلمين لها، فقال : «ياأمير المومنين أرض سهلها جبل، وماؤها وشل، وثمرها دقل، وعدوها بطل وخيرها قليل وشرها طويل والكثير بها قليل،

---

(8) راواه ابن ماجة والترمذي والنسائي وابن حنبل.

والقليل بها ضائع ، وماوراءها شرمنها» [9]، فرد عليه عمر : «أسجاع أنت أم مخبر ؟» فقال صحار : «بل مخبر». ومع ذلك، فالسجع لم يختف نهائيا، إذ «كانت الخطباء تتكلم عند الخلفاء الراشدين فتكون في تلك الخطب أسجاع كثيرة فلم ينهوا منهم أحداً» [10].

واختفاء السجع أو تخفيفه لم يحل دون العناية بالخطب وتنقيحها. ففي الحديث الشريف : «لايقولن أحدكم خبثت نفسي ولكن ليقل لقست نفسي» [11]. ومن كلام عمر يوم السقيفة : «كنت زوَّرت كلاما أردت أن أقوم به فيهم»؛ وقام عُثمان يخطب مرة فارتج عليه فقال :« إن أبا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام، وأنتم إلى إمام عادل أحوج منكم إلى إمام خطيب».على أن هذه العناية لم تبلغ درجة الزخرف والصنعة والتنميق المتكلف.

ويعتبر الطول من السمات الجديدة التي اكتسبتها الخطابة الاسلامية، لاسيما في بعض المواقف التي تقتضي الشرح والتفصيل والتوضيح، على حد ماتثبت خطبة الرسول ﷺ في حجة الوداع وغيرها. بل إنه عليه السلام خطب مرة بعد العصر «ولم يزل يخطب حتى لم يبق من الشمس إلا حمرة على أطراف السعف فقال : إنه لم يبق من الدنيا فيما مضى إلا كما بقي من يومكم هذا فيما مضى» [12]. ومع ذلك، فإنه لم تصلنا من هذه الخطبة إلا فقرات، بل لم يصلنا من خطبه عليه الصلاة والسلام إلا القليل.

---

(9) الوشل :الذي لا تتصل قطراته لقلته، الدقل :أردأ التمر.

(10) البيَان والتبيين ج 1 ص 195.

(11) رواه البخاري ومسلم والدرامي وابن حنبل. لقِست :غثت.

(12) جمهرة خطب العرب لاحمدزكي صفوت ج 1 ص 54 (ط الاولى — مصر 1352 — 1933).

ومن السمات الجديدة النابعة من التأثر بالاسلام افتتاح الخطب بالتحميد حتى لا تسمى بتراء، وبالصلاة على الرسول الكريم حتى لا توصَف بأنها شوهاء؛ وكذا اعتمادها على آيات قرآنية وأحاديث نبوية، مع مايقرن بذلك من الدعاء. وعن الاقتباس من الكتاب العزيز، يقول الجاحظ «إن ذلك مما يورث الكلام البهاء والوقار والرقة وحسن الموقع» (13). وأهم مايميز الخطابة الاسلامية بعد هذا، طغيان الروح الاسلامي عليها فكراً وموضوعا، وتأثرها بمثل الدين الجديد وقيمه، وتناسق بنائها، وترابط أجزائها، ووضوح ماتسعى إليه من أهداف وغايات.

وفي هذا السياق، تعتبر الخطب الدينية أكثر تأثرا من غيرها بالاسلام، إذ جد فيها نمط منظم ومنسق لم تكن تعرفه المواعظ الجاهلية، يتمثل في خطبتي الجمعة والعيدين. فبالنسبة للجمعة تسبق الخطبتان الصلاة، وتبدآن بالتحميد والشهادة والصلاة على النبي. وعدم اقتران الحمدلة بالشهادة يجعل الخطبة جذماء. وتتضمن الأولى بضع آيات من القرآن الكريم وبعض الأحاديث الشريفة، في حين تتضمن الثانية دعاء. وفيهما يعتلي الخطيب منبرا أو غيره مما يشرف به على الناس؛ ويعتمد على سيف أو عصا أو ما إليهما مما يتكأ عليه. أما خطبتا العيدين فتسبقهما الصلاة وتفتتحان بالتكبير، سبع تكبيرات في الأولى وستا في الثانية حسب مذهب مالك (14). وفيهما يباح للخطيب أن يلقيهما قاعدا.

وقد أحرزت الخطب الاسلامية، ولاسيما خطبة الجمعة كياناً متميزا أتاح لها، منذ عهد النبي ﷺ وطوال العصور، أن تنهض بدور

---

(13) البيان والتبيين ج 1 ص 118.

(14) انظر قول المذاهب الأخرى في «بداية المجتهد» لأبي الوليد ابن رشد (الحفيد) ج 1 ص 157 (ط دار الفكر).

كبير، طالما أنها تتوسل بالكلمة، وطالما أن الاسلام يعطي للكلمة حيزا بارزاً، باعتبارها أساس الدعوة، وأداة التعبير عن التوحيد، ووسيلة قول الحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاعراب في النهاية عن الدين والفكر النابع منه : «ألم تركيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، توتي أكلها كل حين بإذن ربها، ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون» (15).

وإذا كانت خطبة الجمعة لم تتوقف، لارتباطها بالصلاة، سواء آعتبرت شرطا في صحة هذه الصلاة وأحد أركانها كما عند الجمهور، أم آعتبرت فرضاً كما عند أصحاب مالك ماعدا ابن الماجشون (16)، فإنها تعرضت لمختلف مراحل المد والجزر التي عرفها العالم الاسلامي. وهي من أجل ذلك، ونظرا للدور المنوط بها، تتطلع اليوم إلى أن تسترجع مكانتها، انطلاقاً من تحفز المسلمين المتوثب، وواقعهم المتحرك الذي يتطلب إحياء دور الخطيب في المجتمع؛ وكذا مايعرفه الفكر الاسلامي من نهوض وتطور يغالب بهما ضعفه وانهياره، إذ تعتبر قضاياه في طليعة ما يواجهه المسلمون ويعانيه شبابهم خاصة، مما يشكل جانبا أساسيا من اهتمامات الخطبة ومسؤولية الخطيب. بل لعل الخطبة أحد المظاهر البارزة في سياق هذا الفكر، لماها من ملامح تعكس حقيقته، ولما للخطيب من أثر في التصحيح والتقويم والتوجيه والاقناع.

★ ★ ★ ★ ★

وليس يخفى أن الفكر (17) ـــ باعتباره خلاصة مبدعات الانسان ـــ هو الوسيلة التي يهتدى بها إلى تحديد قيمه ومقوماته، والتي

---

(15) سورة ابراهيم الآية 26 ـــ 27.

(16) انظر :«بداية المجتهد» ج 1 ص 116.

(17) راجع في بعض قضايا هذا الفكر كتابينا :

(ـــ) الفكر الاسلامي والاختيار الصعب (ط دار الرشاد ـــ البيضاء 1399 ـــ1979).

(ـــ) الفكر والوحدة (ط مكتبة المعارف ـــ الرباط 1404 ـــ 1984).

يتوصل بها إلى التجديد والابتكار في مختلف المجالات التي يشكل بها كيان نفسه ومجتمعه، مما يجعل الفكر في النهاية أساس الحياة ونقطة ارتكازها، والمحور الذي يتفاعل جدليا مع كل البنيات ويجعلها تتفاعل فيما بينها بإيجاب، والمنطلق الذي تبرز من خلاله الطليعة الواعية الموجهة والمنظمة، والوسيلة التي يمكن بها لهذه الطليعة أن تتفاعل مع الجماهير، والتي تتيح لهذه الجماهير أن تطلق فعالياتها وتبرز مواهبها وما لها من قدرات.

ولعل هذا البعد هو الذي عرض الفكر خلال التاريخ للمنافسة والصراع باستمرار، وهو الذي حوله في المرحلة المعاصرة إلى أداة حرب منظمة وخطيرة تستعمل فيها مختلف الايديولوجيات وجميع أساليب أسر العقول والتأثير عليها، في محاولة للتسرب إلى الفكر الاسلامي لنسفه، بدس بعض الشوائب والسموم، والتشكيك في قيمه ومقوماته وإزعاج ضمير المسلمين بذلك، وكذا محاولة إغراء الاجيال الناشئة برفع شعارات جذابة ولافتات براقة تدغدغ عواطف الشباب وتحرك رغباتهم، وهي في حقيقتها مفرغة من أي مضمون إلا ما كان من محتوى ملغوم لا يصلح إلا لاثارة الضجيج والصخب والهتاف.

من هنا كان على خطيب الجمعة أن يعرف بحقيقة الفكر الاسلامي في مختلف قضاياه ـــ أصولا وتاريخا وواقعا وآفاق مستقبل ـــ مع الالحاح على خصوصياته ومميزاته، وأن يواجه الحرب الفكرية، بأن يحتل مكانه في الصفوف الاولى للمواجهة، حتى يتسنى له أن يرصد المشكلات الصميمية التي تتحدى الفكر الاسلامي، وأن يطرحها بوعي وعمق، وهي مشكلات متعددة لا مجال لحصرها، وسأكتفي منها في مقدمة هذا العرض باثنتين تقوم كل منهما في الأساس على مقولة مغلوطة لابد من تعريتها.

الأولى : أن الدين متجاوز، وهي مقولة يروجها الفكر الالحادي، سواء في صيغته الماركسية التي تبدأ من تأكيد استقلال الانسان لتصل إلى إثبات قدرته المبدعة لذاتها، أم في صيغته العلموية التي تعتبر الدين تفسيرا للكون غير قائم على العلم وسابقا عليه، وتنطلق في ذلك من أن الحقيقة لا تدرك إلا عن طريق الفحص والتجريب العلميين، وأنها ليست كما في الدين غير مرئية ولاقابلة للتحليل.

والقضية في جوهرها ناتجة عن نظرية قال بها بعض المنتمين لمدرسة التطور، أولئك الذين اعتمدوا في رؤيتهم على واقع القرون الوسطى التي كانت في أروبا عصور جهل وظلام وتسلط واستبداد، وأرادوا تعميم نظريتهم فقالوا بمكان الدين الوسط بين مرحلتي الخرافة والعلم.

وقد أثبت الواقع العلمي المتطور والمتجدد أن مثل هذا الرأي لم يعد له مكان، وأن النزوع للايمان بالله فطري في البشر في كل زمان ومكان، بما في ذلك المجتمعات المعاصرة التي تطغى عليها النزعة المادية أو يحاول منظروها والحاكمون فيها فرض أنظمة تسعى إلى رفض الدين ومقاومته، إذ تبين أن في الحياة جوانب غامضة كثيرة يقف الفكر العلمي المادي أمامها مضطربا حائرا، لتجاوزها قدراته، وإمكاناته ونظرياته وما يتوافر له من وسائل يستند فيها إلى الحس والتجريب، مما جعل غير قليل من رجال الفكر في هذه البلاد يتراجعون عما كانوا ذهبوا إليه من آراء إلحادية، ويعودون إلى التوحيد، وخاصة إلى الاسلام الذي سنرى فيما بعد مدى استناده إلى العقل وإلى النظر العلمي الصحيح.

الثانية : أن الفكر الاسلامي عاجز عن حل المشكلات التي تواجه المسلمين اليوم بسبب الضعف الذي يعانيه أمام الثقافة التي تولدت بقيمها ومقوماتها وعلاقاتها الجديدة عن حضارة مادية صناعية هدفها

تحقيق التقدم المتمثل في زيادة الانتاج وتنمية القدرة عليه انطلاقا من العلم والتقنية. وهو ضعف لامجال لانكاره، إذ يتجلى في عدة مظاهر، أهمها تفكك الأمة الاسلامية وتمزقها وتقاتلها، وقطع العلاقة بين الدين والعلم ثم بين الدين والحياة، وعدم تطوير الفكر الاسلامي وإغنائه بالجديد ليساير حركة العلم المعاصر، وكذا تجمد لغة هذا الفكر ـــ بعد أن تخلف الناطقون بها ـــ في قوالب متحجرة حولتها في نظر الكثيرين إلى تراث ثابت غير قابل للنمو والاخصاب، مما جعل المسلمين في النهاية يقفون في موقع الاتهام والاضطرار إلى الرد والدفاع بدلا من أخذ المبادرات والتقدم إلى الامام.

إلا أن ذلك الضعف لايرجع إلى طبيعة الفكر الاسلامي وطبيعة قيمه ومقوماته وإنما يرجع إلى ظروف وعوامل تاريخية خارجة عن ذاته، فمن المعروف أن هذا الفكر ازدهر أثناء تألق الحضارة الاسلامية، حين انكب على البحث العلمي وتوسل فيه بمناهج صحيحة نابعة من جنس العلوم التي عني بها، بعيدا عن النظر في الغيبيات والماورائيات التي شغلت بها الفلسفة اليونانية، والتي لم تنتج غير تفكير تجريدي طغت عليه التفسيرات الذاتية الفردية التي تدخل في نطاق الظن والوهم.

وقد أتاح هذا الاتجاه للمسلمين أن يضعوا الأسس الثابتة لقيام مجتمع متقدم وبناء حضارة وثقافة لهما إشعاع في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، انطلاقا من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، كما أتاح لهم أن يطوروا التراث العلمي المنقول ويقعدوه ويقننوه ويصفوه من الشوائب الخرافية والسحرية التي كانت عالقة به، ويضعوا له مصطلحاته ونظرياته ويضيفوا إليه ويغنوه بما سبقوا إليه من اكتشافات واختراعات في شتى ميادين العلوم الفلكية والطبية والرياضية والطبيعية وغيرها.

وإذا كان الفكر الاسلامي قد تعرض للتخلف في القرون المتأخرة فلاسباب ــ كما قلنا ــ خارجة عن مكوناته العميقة، يمكن إجمالها في الابتعاد عن روحه العلمي الاصيل تحت ضغط الفكر الغنوصي الذي تسرب إليه برؤاه وتفسيراته وتحليلاته وما كان لها من طغيان على مختلف مجالاته ولا سيما على مستوى السياسة والتصوف بكل مالهما من انعكاسات على الثقافة والحياة العامة.

وزاد في تعميق هذا الواقع ما واجهه العالم الاسلامي من إغارات وحملات، سواء من الشرق متمثلة في هجوم المغول والتتر على بغداد في منتصف القرن السابع الهجري، أو من الغرب بما قاد من حروب صليبية كانت تسعى منذ عصور مبكرة إلى احتلال بيت المقدس والقضاء على مجد المسلمين. وكانت نهاية دولة الاسلام في الأندلس أبرز مظهر منذر بما سيؤول إليه المسلمون، لم يلبث أن أعقبته الحملات الاستعمارية التي لم يتحرروا منها، إلا في المرحلة المعاصرة، وإن ظل أعداء الاسلام وخصومه يتحركون من مختلف المعسكرات لغزو المسلمين في عقر ديارهم وبجميع الأساليب وفي شتى المجالات والفكرية منها خاصة. و هي كلها عوامل أفرزت ظروفا أفضت، إلى تجمد الفكر الاسلامي وتخلفه في الحقول التي ازدهرت في رحابه من قبل، مما ترتب عنه تعطيل البحث العلمي وتخلي المسلمين عن أسبابه ومناهجه، مع شيوع التقليد، وانتشار الشعوذة والتزييف، وتأخر التعليم الذي غدا مرتبطا بالحفظ والنقل والترديد، بما في ذلك الجانب التشريعي الذي أصبح عاجزا عن التطور بما يناسب تجدد الحياة، لتوقف الاجتهاد ومايقتضي من قدرة على الرجوع إلى الأصول والاستنباط منها. واكتفى الفكر في هذا الميدان بالتقليد الذي انعكس حتى على الاهتمام بالقرآن والسنة باعتبارهما مصدرين ثريين للفكر الاسلامي، وظهر نتيجة لذلك الاتجاه إلى الفصل بين الدين والحياة،

وهو الاتجاه الذي عاناه المسلمون طويلا ومازالوا يعانونه، متجليا في عدة مظاهر تكشف عن انحرافهم في فهم حقيقة الاسلام.

وإن البحث عن هذه الحقيقة مقترن بابراز الخصوصيات المميزة للفكر الاسلامي في أصالته، و هي خصوصيات يتضح من خلالها مدى استجابته واستجابة الاسلام بالتالي لمتطلبات العصر بكل القضايا الكبرى التي تشغله والتي يمكن تناول أهمها في هذا السياق :

أولا : قدرة الاسلام على التوفيق بين القيم الدينية والقيم الزمنية، وعلى إعادة التوازن النفسي والخلقي للانسان المعاصر الذي يخترمه الاضطراب ويفتك به التشاؤم، في كنف مادية خانقة افقدته السعادة، وألقت به ضائعا في متاهات عالم مصاب بالهوس والجنون. ذلك أن المجتمعات المعاصرة ــ والراقية منها بصفة خاصة ــ تعيش في حيرة وقلق يدفعان بها إلى الهروب من الواقع الذي تفتك فيه أمراض نفسية وعصبية، وإلى البحث عن الطمأنينة والسعادة بشتى أنواع الاسكار والتخذير والشذوذ، على الرغم من التقدم الحضاري والرخاء المادي، لأنها تعيش انفصاما داخليا في كيانها، ناتجا عن عدم الانسجام بين الانسان والكون والحياة. وهو انسجام لا يتحقق إلا في ظل الفطرة الطبيعية التي تظل المخلوقات جميعا، دون أن يطغى عنصر على آخر، وبعيدا عن أي تيه تنأى به هذه المخلوقات عن الله، وفق ماقرره تعالى في قوله : «فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها، لاتبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون، منيبين إليه، واتقوه وأقيموا الصلاة ولاتكونوا من المشركين» (18).

---

(18) سورة الروم الآية 29 ــ 30 ــ

والاسلام بهذا قادر على إشباع حاجة الانسان إلى الدين، وهي حاجة فطرية دائمة، يتوقف عليها لمعرفة نفسه وإدراك سبب وجوده ومكانته في الحياة والكون، ولمواجهة بعض الألغاز والاسئلة المحيرة المتمثلة في وجود ظواهر وقضايا وقف أمامها الفكر الوضعي والفكر العلموي، والفكر البشري عامة، وفي طليعتها مشكل الخلق والموت. وهي ظواهر وقضايا تدل على أن هناك شيئا آخر غير مايدزكه العقل والحس، أي أنه توجد قوى خفية تدبر أمر الحياة والكون ومافيهما من أناس ومخلوقات مختلفة تضطر إلى الاستنجاد في مثل هذه المواقف التي بين بعضها عز وجل في مثل قوله : «وإذا مس الناس ضر دعوا ربهم منيبين إليه» [19]، «وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين» [20].

ويزيد في قدرة الاسلام على إشباع هذه الحاجة صموده على الدوام، وصلاحيته لكل زمان ومكان بسبب وضوحه ويسره وبساطته، وإرتباطه بالفطرة البشرية والطبيعة الانسانية، وعدم قبوله أي تغيير يمكن أن يمس جوهر مبادئه وأصوله، سواء بالزيادة أو النقصان أو التحريف، طالما أن معجزته باقية متمثلة في كتاب يسهر على حفظه من أنزله، وكذا بسبب وحدانيته المطلقة وماينشأ عنها من علاقات تربط المسلم بالكون والحياة والمجتمع، كما تكمن في التلاحم الوثيق بين الايمان والعمل، وبين الدين والسياسة وبين الوجود والجهاد وبين الحضارة والثقافة، بل بين ألوان مختلفة من الحضارات والثقافات، ثم بسبب تفاؤله وتفتحه، وكونه دعوة للبشرية كافة وماله من طاقة على استيعاب الانسانية داخل حجمه المتسع لتأطير الكون كله بدون تحديد.

---

(19) نفس السورة الآية 32.

(20) سورة لقمان الآية 31.

ثانيا :وسطيته التي تتجلى في شتى ميادين الحياة ومجالات الممارسة، والتي تتنافى مع التطرف الذي هو رديف الغلو والتنطع، والذي يسعى إلى تحريف الدين عن مبادئه الصحيحة، والنيل من مؤسساته، والخروج عن الجماعة وتكفيرها، واللجوء في اثبات ذاته إلى العنف والتعسف بدعوى كاذبة تزعم التمسك بالاسلام الحق الذي حاد عنه الجميع.

وهو بهذا وليد التطرف القديم الذي ظهرت به بعض المذاهب والحركات، ولاسيما الخوارج والشيعة التي منها يستمد التطرف المعاصر.إلا أنه مع ذلك يحتاج إلى معالجة تنطلق من إدراك الأسباب التي دفعت إليه، والتي لاشك أن لها ارتباطا بواقع معين أو ظروف اجتماعية، ولكنها في جميع الأحوال بعيدة عن الدين وعن الرغبة في تقويم أوضاع المسلمين، أو إشاعة المعرفة الصحيحة به بينهم.

فعلى الرغم من كل السلبيات، التي يعانيها العالم الاسلامي اليوم وقد سبقت الاشارة إلى اهمها، تبقى واضحة بعض الحقائق التي لا مجال لتجاهلها، والتي يكفي لاثباتها التذكير بأن النظام الاسلامي، من حيث هو لم ينتج عن ثورة طارئة أورد فعل وقتي في ظل أوضاع فاسدة أو جائرة حتى يتطرف من اليمين إلى اليسار.

ثم إنه ليس من وضع شخص أو طبقة اجتماعية معينة في بيئة ما، لها مواصفاتها وحسب حاجيات محددة، وفي نطاق رؤى اقتضت نظاما بعينه، ولكنه يستمد روحه من الله الذي وضعه للبشر كافة ولجميع الأماكن والأزمان، في مراعاة لكل المعطيات والمقتضيات مهما كانت متطورة أو متغيرة.

ومن هذا النظام المستند إلى الواقعية البعيدة عن نظريتي الغرب المطلقتين : المثالية والمادية، تكفي الاشارة إلى جانبه الاقتصادي الذي يقر

الملكية الفردية ويحرم الادخار والاحتكار ـــ كما سنرى بعد ـــ ويعتبر العمل قيمة أساسية في الثروة، والذي يتميز نتيجة ذلك بموقع وسط بين الرأسمالية والشيوعية، وكذا الجانب السياسي الذي يعتمد الحرية والعدل والمساواة والشورى، ويقوم في أساسه على مبدإ البيعة. وقد اتسم بالوسطية على الدوام، وهي سمة زاد ظهورها البارز اليوم، لاسيما حين يقارن بالنمط اللبيرالي الغربي القائم على حكم الأغلبية، والنمط الماركسي الاشتراكي القائم على نظام الحزب الواحد.

والنظام الاسلامي ـــ لذلك ـــ ينطلق من الاعتدال الذي ألح عليه القرآن الكريم في مثل هذه الآيات «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء علي الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا [21]« يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» [22] « يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا» [23] «مايريد الله ليجعل عليكم من حرج» [24] « قل ياأهل الكتاب لاتغلوا في دينكم غير الحق ولاتتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل» [25]. كذلك ألح عليه الرسول ﷺ في أحاديث شريفة كقوله : «يسروا ولاتعسروا وبشروا ولاتنفروا» [26] «إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد الاغلبه» [27] «إياكم والغلو في الدين فإنما هلك من قبلكم بالغلو في الدين» [28] « هلك المتنطعون» [29].

---

(21) سورة البقرة الآية 14.
(22) نفس السورة الآية 184.
(23) سورة النساء الآية 28.
(24) سورة المائدة الآية 7.
(25) نفس السورة الآية 79.
(26) رواه البخاري وأحمد والنسائي.
(27) رواه البخاري.
(28) رواه ابن ماجة والنسائي.
(29) رواه أحمد وأبو داود، وفي مسلم أنه ذكرها ثلاث مرات.

ومما لاشك فيه أن هذه الوسطية تعتبر في طليعة المقومات التي تكسب الاسلام نزعة إنسانية لانعتمد أي مظهر من مظاهر التعصب التي عرفها الانسان على مر التاريخ، وإنما تقتضي تقوى الله : «ياأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء، واتقوا الله الذي تساء لون به والارحام، إن الله كان عليكم رقيبا» (30) وخطب الرسول عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع فقال : «أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى» (31).

وقد آتسع نطاق هذه النزعة بجميع مقتضياتها لتتفتح على الآخرين وتتبادل معهم الاخذ والعطاء، بما في ذلك الأمم الماضية التي يدعو القرآن الكريم إلى أخذ العبرة منها كما في قوله تعالى : «لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الالباب، ماكان حديثا يفترى، ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يومنون» (32).

ثالثا : قيامه على الحرية في ابعادها الفردية والعامة التي يكفي منها الاشارة إلى مايمس جانب التعبير والتمليك.

أما حرية التعبير فتبدأ من العقيدة التي لكل إنسان أن يختارها حسب اقتناعه دون أن يجبر على اعتناق مالا يرضاه لنفسه أو التخلي عما يعتقده، يقول الله عز وجل : «لاإكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويومن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى

(30) سورة النساء الآية 1.
(31) أنظر جمهرة خطب العرب ج 1 ص 59 والمصادر المذكورة.
(32) سورة يوسف الآية 111.

لانفصام لها، والله سميع عليم» (33) « ولوشاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا، أفانت تكره الناس حتى يكونوامؤمنين »(34) إلا أنه لايجوز للمسلم تغيير ديانته التي ارتضاها، لان ذلك يعد ارتدادا لايقبله الاسلام بل يعاقب عليه.

ويحث الاسلام على التعبير الحر بدعوته إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإسداء النصيحة، على حد قوله تعالى : «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون (35)».وقال عليه الصلاة والسلام : «الدين النصيحة» قيل : «لمن يارسول الله ؟ » قال : «لله ولرسوله ولأيمة المسلمين وعامتهم»(36) وقال عليه السلام : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» (37) بل إن الله سبحانه يدعو إلى قول الحق دون تردد أو تقية أو مماراة : «ولاتلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون» (38) «إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون» (39). « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولاتكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا، فبيس مايشترون» (40).

وأما حرية الملكية والتصرف، فتساير الطبيعة التي جبل الانسان عليها والتي عبر القرآن الكريم عنها في قوله تعالى : «وإنه لحب الخير

---

(33) سورة البقرة الآية 255

(34) سورة يونس الآية 99.

(35) سورة آن عمران الآية 104.

(36) رواه البخاري ومسلم.

(37) رواه النسائي وابن ماجه وغيرهما.

(38) سورة البقرة الآية 42.

(39) نفس السورة الآية 158.

(40) سورة آل عمران الآية 187.

لشديد» (41) دون أن يكون لحق تملكه أي تحديد، فقد استشار سعد ابن أبي وقاص رسول الله ﷺ عن القدر الذي يتصدق به من ماله أو يوصي به بعد وفاته فأجابه : «الثلث، والثلث كثير، لان تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس» (42). إلا أنه في ذلك مجرد مستخلف، عليه أن ينفق المال في مجالات الخير والنفع : «آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه» (43) بل عليه أن يعطي الآخرين ماهم من حق في هذا المال : «والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم» (44). وهذا ما جعل الاسلام يحرم الاحتكار على حد قوله تعالى : «والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ماكنتم تكنزون» (45). ومثله الربا الذي قال فيه عز وجل : «يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقي من الربا إن كنتم مؤمنين، فإن لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لاتظلمون ولاتظلمون» (46).

وللحفاظ على هذه الحرية وضمانها في نطاق الوعي بها والمسؤولية، نهى الاسلام عن التبذير : «ولا تبذر تبذيرا، إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا» (47) ودعا إلى الحجر على السفهاء : «ولاتوتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قيما» (48).

---

(41) سورة العاديات الآية 8.
(42) رواه النسائي وابن ماجه وغيرهما.
(43) سورة الحديد الآية 3.
(44) سورة المعارج الآية 25
(45) سورة التوبة الآية 35.
(46) سورة البقرة الآية 278.
(47) سورة الاسراء الآية 27.
(48) سورة النساء الآية 5.

وخارج هذين البعدين المتعلقين بالتعبير والتمليك وماإليهما من حريات فردية وعامة، يبقى الاسلام دين الحرية والعدل بإطلاق، يربط الحياة بالعزة والكرامة، ويدين كل ظالم، ويساند أي مظلوم، ويرفض جميع ألوان التفرقة والميز العنصري ومختلف مظاهر التسلط والغزو والاحتلال.

رابعا : استناده إلى العلم، إذ هو يدعو اليه ويوجب طلبه الذي هو «فريضة على كل مسلم»(49) ويحث على طلبه في أقصى البقاع، على حد ما يقول الرسول الأكرم صلوات الله عليه : «اطلبوا العلم ولو في الصين» (50). ويكفي للدلالة على هذا الحث المتلاحق الاشارة إلى غزارة مادة «العلم» الواردة في القرآن بشتى الصيغ، إذ ورد الفعل منها اثنتين وثمانين وثلاثمائة مرة، وورد المصدر خمسا ومائة مرة. والاسلام يعلي شأن العلماء وفق مايقول العلي القدير : «قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون »(51) ويقول النبي ﷺ :« فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم »(52) ويزيد عليه السلام فيجعل العلماء شفعاء، ويبوئهم في ذلك مكانة تلي الأنبياء مباشرة وتسبق الشهداء :« يشفع يوم القيامة ثلاثة : الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء »(53).

والعلم في الاسلام يقوم على التخصص ويحترمه، إذ يقول تعالى : «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» (54). ويتسع نطاقه ليستوعب مختلف أنواع المعرفة النظرية والتطبيقية والتجريبية والتأملية، وهي معرفة

---

(49) رواه ابن ماجة.

(50) انظر شرح الجامع الصغير للمناوي.

(51) سورة الزمر الآية 5

(52) رواه الترمذي.

(53) رواه ابن ماجه.

(54) سورة النحل الآية : 43.

تستند إلى البحث العلمي من حيث أنها تقوم على الحس والتجريب تقوم أولا على الحس، ولكن ليس في شكله البدائي الأول الذي يكتفي بمجرد ملاحظة الظواهر ببساطة وسطحية، ولكن من خلال رؤية علمية تنطلق من المرئي لمزيد من البحث في تلك الظواهر وإدراك مابينها من علاقات، يقول عز وجل : «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا، وجعل لكم السمع والابصار والأفئدة لعلكم تشكرون، ألم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء مايمسكهن إلا الله، إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون» (55) وتقوم ثانيا على التجريب كخطوة تالية في هذا البحث المعرفي لتعميقه بطرح تلك الظواهر على بساط التفسير العلمي الذي يعتمد الدقة والتحقيق والتحليل والتنظيم والتقنين والتنظير، ثم إنها تزيد على الحس والتجريب عنصر التدبر، سواء على مستوى النفس أو المجتمع وحتى في الطبيعة والكون، كما يتضح من هذه الآية الكريمة : «وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم، أفلا تبصرون، وفي السماء رزقكم، وماتوعدون فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ماأنكم تنطقون» (56).

والمعرفة الاسلامية بهذا ــ وهي تقوم على الحس والتجريب والتدبر ــ تلح على ضرورة توظيف العقل بالتأمل والقياس والاستنباط لخدمة الواقع والحياة العملية للانسان والمجتمع، دون الانشغال ــ كما سبقت الاشارة إلى ذلك ــ بالقضايا الماورائية التي طرحها القرآن في صيغة نهائية، وإن اضطر المسلمون إلى الاشتغال بهذه القضايا التجريدية للرد على خصوم الاسلام أولا ، وتأثرا بالفلسفة اليونانية ثانيا.

---

(55) سورة النحل الآية 78 ــ 79.

(56) سورة الذاريات الآية 23.

والعلم في الاسلام مقرون بالايمان، على حد مايقول تعالى : «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» [57] « وقال الذين أوتوا العلم والايمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث »[58]. ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام :« فأما طبقتي وطبقة أصحابي فأهل علم وإيمان »[59] وهو مرتبط بالعمل والنفع، كما تبين مثل هذه الأحاديث النبوية الشريفة :«لاتكون بالعلم عالما حتى تكون به عاملا» [60] «أعوذ بالله من علم لاينفع» [61] ثم هو ينمو ويزيد، وفي ذلك يقول الحق سبحانه : «وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» [62] « وقل رب زدني علما » [63]. وهو بعد هذا مرتبط بالضمير الحي اليقظ القائم على خشية الله، وفق ماقرره الله عز وجل في قوله : «إنما يخشى الله من عباده العلماء» [64].

ولعله واضح أن الاسلام ــ باستناده إلى العلم في هذه الآفاق والأبعاد ــ يحارب التقليد الأعمى الذي أدانه القرآن الكريم في قوله تعالى : «وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ماألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لايعقلون شيئا ولايهتدون» [65] ويحارب الظن الذي قال فيه عز من قائل : «إن الظن لايغني من الحق شيئا» [66]، «ولاتقف ماليس لك به علم إن السمع البصر والفؤاد كل أولئك كان عنه

(57) سورة المجادلة الآية 11.
(58) سورة الروم الآية 55.
(59) رواه ابن ماجة.
(60) رواه الدارمي.
(61) رواه مالك والنسائي وابن ماجة وابن حنبل.
(62) سورة الاسراء الآية 85.
(63) سورة طه الآية 114.
(64) سورة فاطر الآية 28.
(65) سورة البقرة الآية 169.
(66) سورة يونس الآية 36.

مسؤولا» (67) وقال النبي الكريم :«إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث» (68).

وفي هذا وغيره مما لايتسع له مجال هذا العرض المحدود، مايؤكد أن العلم يتجاوب وينسجم مع الدين، وأنه بذلك ليس مناقضا أو معارضا له، فضلا عن أن يكون بديلا له يأخذ مكانه ويعوضه.

★ ★ ★

إن طرح خطيب الجمعة بوعي عميق وفهم صحيح لمثل هذه القضايا التي تشغل الفكر الاسلامي في المرحلة المعاصرة بل في المعركة المعاصرة، يحث الناس جميعا ــ والشباب المتعلم منهم خاصة ــ على تأمل هذا الفكر وإعادة النظر فيه باعتباره نظاما شاملا ومنهجا متكاملا، انطلاقا من الاصالة الاسلامية وواقع المسلمين وحال المجتمع الانساني، واعتمادا على أساليب البحث العلمي الجديد ومايتطلب من مناهج وطرائق وأدلة ومقاييس عقلية مقنعة لتوظيفها واستغلال طاقاتها وقدراتها، دون الوقوع في حبائلها الاستلابية. وهو هدف لايمكن أن يتحقق بدون تعميق الرؤية والتحليل، للابقاء فيه ــ أي في ذلكم الفكر ــ على الجوانب الحية الايجابية، ولتصفيته من كل الشوائب والسلبيات وملامح الشعوذة والانحراف، ولجعله قادرا على استرجاع ملامح الاصالة الحق التي تميزه وتبرز حقيقته والتي استعرضنا أهم جوانبها في النقاط السابقة.

في هذا النطاق، يتبلور الفكر الاسلامي في منهج يوفق بين الدين والحياة، متكون من شقين : أحدهما ثابت هو الجوهر الديني المتمثل في

---

(67) سورة الأسراء الآية 36.
(68) رواه مالك والنسائي وابن ماجه و ابن حنبل.

الجانب العقدي التعبدي وفي الاطار العام المحدد للعلاقات والمعاملات، والثاني متحرك يتمثل في العوامل والمقومات الانمائية. وينبغي ان يتجدد على الدوام كلما تجددت حياة المسلمين وتطورت ظروفهم السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية. وهو يتجدد في ضوء الشق الأول وبهدي من التوجيهات التي يتضمنها مجملة أو مفصلة، وبهدي كذلك من الضوابط الخلقية والمقاييس الفكرية التي رسم لها حدودا مرنة قابلة للتكيف مع ماتقتضيه مصلحة المسلمين في كل زمان ومكان، دون أن تثير لهم تناقضات، إذ هي حدود حماية وصيانة تعصمهما من الزلل والشطط.

من هذه الزاوية يجب النظر للاشكال المطروح حول الدين والحياة، وهو إشكال يزول إذا أحسن ربط الدين من هذا الشق المتحرك بمعركة التنمية ومايتعرض له المجتمع من تطور وتغيير، بحيث يكون الدين خير امداد وأقوى عون وأمضى سلاح لخوض هذه المعركة، وليس عائقا لها أو بديلا أو منافسا كما يظن. وهذا مايجعل المنهج الذي يتوسل به الفكر الاسلامي شاملا ومتكاملا يهتم بشؤون الحياة في مختلف الابعاد والمجالات، وفي تنسيق يحفظ للانسان توازنه المادي والروحي، ويحفظ له كيانه داخل المجتمع، وفي إطار علاقات لاالتواء فيها ولاتعقيد، تنظم بين الافراد فيما بينهم، وتنظم في نفس الوقت رباطهم مع الله.

وقد تبدو مهمة هذا الطرح لقضايا الفكر الاسلامي ضخمة وكبيرة. وهي بالفعل كذلك، الا أنها لاتخرج عن حدود المسؤولية الجسيمة التي يتحملها الخطيب، والتي تتمثل في كونه مطالبا بالقاء الاضواء الكاشفة على الاسلام ومبادئه وبراهينه وقضاياه، لمزيد من الاقناع به، أي لمزيد من تأكيد الايمان به في نفوس المومنين عن طريق ربطه بالعلم

ونظرياته الصحيحة، والتوفيق بين الفكر الاسلامي وما يجد في عالم المعرفة والمناهج كل يوم، بعيدا عن أسلوب الوعظ والارشاد الذي غالبا ما يقوم على الترغيب والترهيب، مما قد يؤثر في فئات من الناس يكتفون بإيمان «كإيمان العوام»، ولكنه قد لا يؤثر ــ ان لم يكن له مفعول عكسي ــ في نفوس فئات أخرى متعلمة ومتطلعة ومحتكة بفكر آخر له من وسائل الاقناع والتأثير مايجذب إليه الناس.

من هنا تثار مجموعة من التساؤلات تزيد مهمة الخطيب صعوبة حول كيفية الاستفادة الإيجابية من الفكر الاسلامي، أي كيفية الربط بينه وبين المجتمع ومقتضياته ومتطلباته وكيفية تقديم هذا الفكر للاجيال، وكيفية اشراك هذه الاجيال ــ والشباب خاصة ــ في تعميق النظر إليه وإدراك حقائقه.

وتتمثل مسؤولية الخطيب بعد هذا في أنه يواجه مرة كل أسبوع جمهورا من المسلمين ملازما الاستماع إليه ومتعطشا إلى ما سيقوله مما يجعل الخطيب مطالبا بالتنويع والتجديد، مع البقاء داخل ماهو مكلف بتبليغه من مسائل دينية، أو مشكلات تقتضي توضيح رأي الدين فيها مهما كانت طبيعتها. وهذا مايفرض عليه العناية بخطبتيه موضوعا ومحتوى وصياغة وإلقاء، كأن يقيم الاولى على قضية فكرية حيوية يناقشها معتمدا على القرآن و السنة، ومتوسلا بكل ما يمكن أن يسعفه في الطرح والاقناع؛ وأن يخصص الثانية لبعض الجوانب الاسلامية الثابتة، كالمناسبات الدينية بكل ما ينبعث منها أو توحي به، في ربط بين اتجاه الخطبتين يتيح لهما تكاملا في النسق والسياق، مع اللجوء إلى أسلوب جيد ومشوق، وإن في لغة سهلة واضحة، ولكنها رغم ذلك جميلة ورشيقة وجذابة، مع مراعاة أهم المميزات والتقاليد التي ارتبطت بأصالة فن

الخطابة، والتي سبق التمليح إليها في مقدمة هذا العرض.

ويزيد مسؤولية الخطيب صعوبة ماقد يحاول من إرضاء لجمهوره الذي يعكس أجيالا مختلفة ومستويات ثقافية متباينة وانتماآت ووجهات نظر متعددة. وهو لذلك يحتاج إلى قدرة فكرية ونفسية لعرض أفكاره بطريقة تستند إلى العلم والحكمة والذوق واللباقة، حتى لايقع في مأزق التركيز على الايجابيات وإغفال السلبيات، أو الالحاح على هذه وإهمال تلك، إذ لاجدوى من الأمرين مالم تدرك السلبيات لتجنبها، وتفهم الايجابيات في نطاق ربطها بالواقع، أي باستحضارها والوعي بالمسؤولية الحاضرة التي تدعو إلى تحملها حتى يكون تمثلها دافعا لصنع إيجابيات أخرى، بدلا من ترديد ما صنعه الاسلاف وآجتراره في حماس فارغ لاجدوى منه.

على أن المقصود ليس إرضاء الشهوات والميول المختلفة، ولكن إثارة عنصر التجاوب بين الواقف على المنبر والمتطلعين إليه لينصتوا حقا إليه، ويندمجوا معه، ويشعروا أنه يحس بهم ويوجههم في الخط الذي هم مستعدون للسير فيه، أي أن يحسوا أنه يعبر عما في نفوسهم وواقعهم وآمالهم وآلامهم سواء تعلق الأمر بتحبيذ أوانتقاد، من غيرأن يجعلهم ييأسون،أو أن يحثهم على أماني كاذبة، مع فتح الحوار المستمر معهم، ولاسيما مع الشباب منهم لمعرفة فكره ورأيه في الواقع، ومشكلاته وقضاياه، وفي الوسائل الناجعة لحلها، سواء بطريق مباشر أو بواسطة استبيانات مكتوبة يفيد الخطيب منها في صياغة خطبته، لتصبح في النهاية لقاء فكريا مثمرا يطبعه الاطمئنان الروحي والفائدة العلمية.

وهو إذا نجح في مهمته، يكون عاملا مؤثرا وفعالا على تشجيع الناس لحضور الجمعة والمواظبة عليها، وإحضار أبنائهم إليها، وكذا على

إغراء من يبلغهم صدى هذا النجاح من الذين لا يحضرون ليشاركوا الآخرين، مما يجعل الخطيب يقرب الدين إلى نفوس المومنين، ويحبب إليهم المسجد ليدخلوه ويترددوا عليه ويلازموه في جميع صلواتهم، من غير خجل أو آحتشام، ولكن في فخر واعتزاز.

وهذا مايجعل الخطيب ينهض برسالة الموجه والمصلح والمعلم والداعية، انطلاقا من دوره باعتباره ممثل الأمة والنائب عن القادة فيها وولاة الأمر.

وحتى يستطيع الخطباء القيام بعبء الخطبة الثقيل، فإن شروطا كثيرة ينبغي توافرها فيهم، بدءا باختيارهم من بين الكفاآت المؤهلة علميا، وسلوكيا كذلك ليكونوا القدوة والمثال، ولاسيما من بين الحاصلين على شهادات الكليات الأصلية، مع ضرورة تكوينهم على مقتضيات الخطبة ومتطلباتها الفنية، إلا أن يؤسس معهد عال يتخرج فيه خطباء متخصصون وإن كان وجود مثل هذا المعهد لايغني عن تكليف شخصيات علمية مرموقة وانتدابها لأداء هذا الواجب.

وفي كلتا الحالتين، يحتاج الخطباء إلى إجراء تدريبات مستمرة لتجديد تكوينهم، إما بإقامة مراكز لذلك أو بتحريك قوافل تنتقل للأقاليم البعيدة. وفيها تنظم لهم محاضرات وندوات ولقاآت مع رجال الفكر، وكذا مع المسؤولين، بالاضافة إلى تنظيم رحلات للتعرف إلى حقيقة وطنهم مع زيارات لمختلف المنشآت بقصد الاطلاع على المشروعات والمنجزات، حتى يكونوا على اتصال دائم بما يجري في الساحة، وحتى لايتركوا وحدهم في الميدان، مجردين مما قد يحتاجونه من معطيات تسعفهم في مجال التبليغ والتوجيه، إذ هم لا يعدون أن يكونوا جزءا من الأجهزة العامة التي عليها أن تكثف جهودها وتتعاون في هذا المضمار.

ولعله يكون ضروريا لتحقيق هذا الغرض تأطير الخطباء في هيئة أوهيآت ــ على غرار المجالس العلمية ولتكن هي نفسها ــ من شأنها أن تجعلهم على لقاء دائم بماجريات مسؤوليتهم والحياة العامة، وأن تجعلهم يشعرون بدورهم وأهميته وبمكانتهم في المجتمع، مع كل ماتتطلبه هذه المكانة من شروط مادية ومعرفية، بمنحهم وضعية مالية مشرفة تعيد الاعتبار لهم ولجميع القائمين على الوظائف الدينية، وتزويدهم بمكتبة يحيى بها الدور التثقيفي الذي كان للمسجد في التاريخ، وكذا امدادهم بمنشورات تصدر مسلسلة يفيدون منها هم وغيرهم ممن يقومون بهذا الدور، كالوعاظ والمرشدين والايمة، تعنى بالموضوعات الدينية المتداولة والمتجددة، وتتناول القضايا الفكرية التي تربط بين الدين والحياة أي بين الاسلام وواقع المجتمع ومشكلاته وطبيعة العصر.

وإن آمال المسلمين لمعقودة على هذا الملتقى العالمي الأول للخطباء أن يرسم خططاويحدد معالم يجدد بها الطريق وتفتح الآفاق لمسيرة إسلامية وقوية وثابتة.

وبالله التوفيق

الفهـــــرس

كتب صدرت للمؤلف
(مرتبة حسب موضوعاتها)

في الأدب المغربي :

1 ــ موشحات مغربية (دار النشر ــ الدار البيضاء ــ أبريل 1973)

2 ــ الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحدي (طبعتان) :
* دار الثقافة ــ الدار البيضاء 1974
* دار الثقافة ــ الدار البيضاء 1984

3 ــ النضال في الشعر العربي بالمغرب من 1830 إلى 1912 (طبعتان) :
* فضالة 1975
* دار الثقافة بالدار البيضاء

4 ــ قضية فلسطين في الشعر المغربي حتى حرب رمضان (ط. فضالة 1975)

5 ــ وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ (منشورات الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي ــ 1976)

6 ــ ثقافة الصحراء (نشر دار الثقافة ــ الدار البيضاء 1978)

7 ــ الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه. ج 1 (ثلاث طبعات) :

* مكتبة المعارف ــ الرباط 1979
* مكتبة المعارف ــ الرباط 1982
* مكتبة المعارف ــ الرباط 1986

8 ــ عبقرية اليوسي (نشر دار الثقافة ــ الدار البيضاء1981)

9 ــ العالم المجاهد عبد الله الجراري (ضمن سلسلة : شخصيات مغربية، وهي السلسلة التي أبدعها والده رحمه الله ــ نشر دار الثقافة 1985)

في التراث والأدب الشعبي :

10 ــ القصيدة : الزجل في المغرب (ط الرباط ــ مارس 1970)

11 ــ من وحي التراث (الرباط ــ يناير 1971)

12 ــ معجم مصطلحات الملحون الفنية (ط. فضالة ــ مارس 1978)

13 ــ في الإبداع الشعبي (الرباط ــ مارس 1988)

في الأدب العربي والإسلامي :

14 ــ من أدب الدعوة الإسلامية (طبعتان) :

* دار الثقافة ــ الدار البيضاء 1974
* دار الثقافة ــ الدار البيضاء 1981

15 ــ في الشعر السياسي (طبعتان) :

* دار الثقافة ــ الدار البيضاء 1974
* دار الثقافة ــ الدار البيضاء 1982

16 ــ صفحات دراسية من القديم والحديث (نشر دار الثقافة ــ البيضاء 1976)

في الدراسات الأندلسية :

17 ـــ فنية التعبير في شعر ابن زيدون (النجاح الجديدة ـــ البيضاء 1977)

18 ـــ أثر الأندلس على أوربا في مجال النغم والايقاع (مكتبة المعارف 1982)

في الفكر والثقافة :

19 ـــ الحرية والأدب (ط الرباط ـــ مايو 1971)

20 ـــ الثقافة في معركة التغيير (دار النشر ـــ البيضاء ـــ غشت 1972)

21 ـــ الفكر الإسلامي والاختيار الصعب (منشورات الجمعية المغربية للتضامن الاسلامي 1979)

22 ـــ الفكر والوحدة (مكتبة المعارف ـــ الرباط 1984)

23 ـــ بحوث مغربية في الفكر الإسلامي (هذا الكتاب) .

عنوان مراسلة المؤلف

عباس الجراري — ص. ب. 399

البريد المركزي — الرباط

المغـــــرب

مطبعة المعارف الجديدة

الرباط 707.08.09.15.38 : ☎



- ولد بالرباط في 3 ذي الحجة 1355 هـ الموافق 15 فبراير 1937 م.
- دكتور دولة في الآداب.
- أستاذ التعليم العالي ــ كرسي الأدب المغربي بكلية الآداب ــ جامعة محمد الخامس ــ الرباط.
- أستاذ بالمدرسة المولوية.
- عضو أكاديمية المملكة المغربية.
- عضو المجلس العلمي للعدوتين (الرباط وسلا والأقاليم المجاورة)
- عضو بالمجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية مؤسسة آل البيت (المملكة الأردنية الهاشمية).
- صدرت له عدة مؤلفات (انظر أسماءها بالداخل).

مطبعة المعارف الجديدة
الرباط ☎ 70.70.08.09.15.38